Plassmann

Die

Schule des h. Thomas v. Aquino.

Zur

genaueren Kenntnißnahme und weiteren Fortführung

für

Deutschland

neu eröffnet

von

Dr. H. E. Plaßmann,
Magister s. theol. ex „Collegio Sti. Thomae de Urbe“
O. P. P. Romae.

Cum approbatione Reverendissimi Episcopi Paderbornensis.

Soest.
Verlag der Nasse'schen Buchhandlung.
1857.

Erster Hörsaal:

Die
Philosophie des h. Thomas.

Dritter Theil derselben:

Moral.

Vierter Band.

Von

Dr. H. E. Plaßmann,
Magister s. theol., Professor der Philosophie zu Paderborn.

Soest.
Verlag der Nasse'schen Buchhandlung.
1857.

§. 1.

Einleitung.

Indem ich der Moral-Philosophie die dritte Stelle unter den rein philosophischen Hauptdisciplinen anweise, d. i. sie der Logik und Physik folgen, der Metaphysik aber vorausgehen lasse, werden die Gelehrten, welche gern den Ausdruck: „organische Gliederung" hören, Rechenschaft über die hier beliebte Aufeinanderfolge fordern. Zu dem Zwecke verweise ich auf das, was über die allgemeine Eintheilung der Wissenschaften in der Erkenntnißtheorie, sowohl rücksichtlich der generischen Verschiedenheit, als specifischen Einheit, gesagt worden ist, dem ich nur Weniges hier zuzufügen habe. Ein gründliches Eindringen in die Moral-Wissenschaft setzt freilich in mancher Beziehung eben so sehr genaue Bekanntschaft mit der Metaphysik, als mit der Logik und Physik voraus — und so würde die Moral an letzter Stelle zu behandeln sein. Andererseits setzt sowohl die Logik und Physik, als die Metaphysik nicht blos einen gesetzten, ernsten und gediegenen moralischen Character, sondern auch principienhafte moralische Kenntniß voraus und in dieser Rücksicht würde es nicht unzweckmäßig sein, die Moral an erster Stelle zu behandeln. In einem lebendigen organischen Ganzen bedingt sich Alles wechselseitig, wie im intellectuellen Wesen Erkenntniß und Wille sich wechselseitig bedingen und

voraussetzen. Das „Wie" solcher wechselseitigen Bedingung und Voraussetzung kann in seiner vollen, allseitigen Ausdehnung nur als Resultat aller im Ganzen vorliegenden Wissenschaften erfaßt werden. Aus der Physik wird man sich des Satzes erinnern: „caussae sunt sibi invicem caussae". (cf. den Tractat über „die Ursachen"). In der Metaphysik wird sich zeigen, daß diese die Wissenschaft aller Wissenschaften, die Königin aller Wissenschaften ist. Es hält nicht schwer, auch dem Anfänger in den Wissenschaften zu zeigen, daß man von vornherein, sobald man sich auf wissenschaftliches Gebiet begiebt, auf metaphysische Wahrheiten stößt. Derjenige also, welcher mit der Metaphysik die Reihe der Wissenschaften beginnen wollte, würde sicherlich keine verwerflichen Gründe vorzubringen haben. Die Regel also, wornach die wissenschaftlichen Disciplinen und zwar namentlich die obersten Gattungsdisciplinen sich zu folgen haben, ist aus dem Grade der wechselseitigen Voraussetzung und Bedingung zu entnehmen, worin die Wissenschaften zu einander stehen. Diese Regel hängt direct und innigst zusammen mit dem practischen Nützlichkeitsprincip rücksichtlich der Fassungskraft der studirenden Jugend. Wird nun — was sich von selbst versteht — in jeder besondern Wissenschaft die Stellung zum Ganzen genau, scharf, principienhaft fixirt, so kann es nicht fehlen, daß im weitern Verfolge der Studien jeder Wissenschaftszweig durch den andern seine nothwendige Ergänzung, festere Begründung und allseitige Auffassung findet, freilich so, daß die Eine Wissenschaft, die Metaphysik, die Hauptwissenschaft rücksichtlich der Begründung aller andern bleibt. — Hoffentlich zum Ueberfluß mache ich noch darauf aufmerksam, daß oberste Gattungen als

solche nicht in einer wechselseitigen Unterordnung stehen Jede ist selbstständig in ihrer Natur und Weise. Das hindert aber nicht, daß sie sich an ein und demselben materiellen Object durchdringen und durchschlingen können. Wie die Metaphysik Alles unter dem metaphysischen Gesichtspunkte, die Logik Alles unter dem logischen Gesichtspunkte faßt, so faßt die Moral Alles unter dem moralischen Gesichtspunkte. Es kann aber eben ein und dieselbe Sache sein, die unter mehreren Gesichtspunkten erfaßt wird und darnach ganz verschiedenen Gebieten angehört, die als solche nichts mit einander gemein haben.

§. 2.

Character.

Die Moral-Wissenschaft, womit wir es hier zu thun haben, ist die philosophische Moral d. h. die Moral im Gebiete der natürlichen Vernunft, zum Unterschiede der Moralwissenschaft der durch Offenbarung erleuchteten Vernunft. So wenig es unsere Absicht ist, in das Gebiet der theologischen Moral einzugreifen, so ist es doch hier am rechten Orte, zur genauen Kenntniß der scholastischen Moralwissenschaft und namentlich der des Engels der Schule, einige allgemeine Bemerkungen über den Character der Moral-Wissenschaft als allgemeine Signatur in Kürze vorauszuschicken, — Bemerkungen, die von desto größerer Wichtigkeit sind, als es sich darum handelt, die Philosophie der Theologie wieder näher zu bringen — nach

dem von der Kirche autorisirten Grundsatze: „veritas veritati contradicere nequit“.

Die Moralwissenschaft hat sich vor zwei Extremen zu hüten: einerseits vor ascetischem Moralisiren, — andererseits vor casuistischem Specialisiren. Damit habe ich zwei Fundamentalrichtungen bezeichnet, die man bei dem h. Thomas nicht findet. Uebrigens will ich gleich von vornherein warnen, mich nicht mißzuverstehen, wenn ich diese beiden Richtungen als Extreme bezeichne, die ich also als solche nicht gut heiße. Ich spreche hier von der Wissenschaft der Moral. Folglich will ich zunächst sagen: die Moralwissenschaft soll kein ascetisches Moralisiren, noch auch ein casuistisches Specialisiren sein. Das ascetische Moralisiren hat sein Gutes — suo modo — aber auf Grund der Wissenschaft! — und das casuistische Specialisiren hat sein Gutes — suo modo aber — wohlgemerkt, nur auf Grund der Application der wissenschaftlichen Principien! Wo diese fehlen, ist jede Casuistik auf Sand gebaut! Man mag das Eine thun und auch das Andere; nur wolle man das nicht, das Eine so wenig als das Andere, für Moralwissenschaft ausgeben. Diese ist Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes. Sie hat ihre eigenen Principien und Demonstrationen, wie ihr eigenthümliches Object. Mag sie auch immerhin von anderen Wissenschaften sich specifisch unterscheiden, sie ist und bleibt Wissenschaft d. i. Erkenntniß durch Gründe, gegründete, wohlbegründete Erkenntniß! Das wird sich sofort zeigen, als wir über ihre achtbare Schwelle treten. Sie nimmt aber nicht blos als wohlbegründete Wissenschaft das allgemeine Interesse in Anspruch, was jede Wissenschaft als solche verlangt, sondern sie hat wegen ihrer specifischen Nothwendigkeit — sei es auch nur eine

per accidens — erhöhetes, doppeltes Interesse zu beanspruchen. Durch das hohe Ziel, das sie verfolgt, durch den Ernst und die Würde der Mittel, wodurch sie ihr Ziel erreicht, durch die Bündigkeit und Zweifellosigkeit ihrer Beweise, womit sie der skeptischen Zügellosigkeit entgegentritt, durch ihre unerschütterliche Sicherheit, womit sie das Sichere, das Wahrscheinliche, das Zweifelhafte, jedes als solches bezeichnet, ohne selbst der zerstörenden Macht der beiden Letzteren anheimzufallen — durch Alles das tritt sie ehrenvoll in die Reihe der Wissenschaften, die Leben, Kraft und Frische gewähren. Wollte man wähnen, dieser Wissenschaft durch ascetisches Moralisiren Leben, Kraft und Frische einhauchen zu müssen — oder wollte man glauben, durch casuistisches Specialisiren ihr erst Festigkeit, Bestimmtheit und Nützlichkeit geben zu können: so ist man in beiden Fällen gewaltig im Irrthum, von dem das Studium der moralischen Werke des großen Meisters der Scholastiker leicht überzeugen wird. Kürze im Ausdruck freilich ist, wie überall, so auch in diesem Gebiete eine besondere Eigenthümlichkeit des h. Thomas. Aber Kürze im Ausdruck ist nicht Kürze der Gedanken! Kürze im Ausdruck ist nicht Trockenheit der Sache! Kürze im Ausdruck ist nicht Mangel an Lebensfrische und Lebenskraft! Die dürr gescholtenen Scholastiker sind eben Männer der Wissenschaft auf dem Katheder, oder mit der Feder auf dem dauerhaften Pergament, das nicht als Flugschrift und Tageslitteratur gelten soll. Dieselben Männer der strengen und ernsten Wissenschaft sind aber Helden der Tugend und Heiligkeit, wenn's gilt in jugendlicher Frische dem Preise ihrer Wissenschaft nachzustreben — das christliche Leben an sich zu vollziehen!

„Qui bene distinguit, bene docet!“ Man verwechsele die Kanzel nicht mit dem Katheder! Sapienti sat!

§. 3.

Bezeichnung des Objects der Moral.

Der Name unserer Wissenschaft: Moral, Ethik, bezeichnet uns als das Object derselben die menschlichen Sitten, die menschlichen Handlungen, mores humanos, actus humanos, *τό ἔϑος* und *τό ἦϑος*. Was hier unter „Sitte“, mos, verstanden wird, bezeichnet sehr präcis der h. Thomas 1. 2. q. 58. a. 1., wo er den Unterschied zwischen virtus moralis und virtus intellectualis erklärt. Ich gebe den ganzen Text, um sofort diejenige Bemerkung daran zu knüpfen, welche schon hier nothwendig ist, um die Ungenauigkeit unserer neuern Moralisten zu zeigen. Der citirte Artikel fragt: „utrum omnis virtus sit moralis?“ und antwortet dann auf die verneinenden Argumente: „Sed contra est, quod philosophus dicit in 1. Ethic.: „„dicentes de moribus non dicimus, quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius““; — sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales, quae tamen sunt virtutes, sicut supra (q. praec. a. 2.) dictum est; non ergo omnis virtus est moralis“. Dann heißt es im corp. art. also: „Respondeo dicendum, quod ad hujusmodi evidentiam considerare oportet, quid sit „m o s“; sic enim scire poterimus, quid sit moralis virtus. M o s autem d u o significat: quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. 15:

„„nisi circumcidamini secundum morem Moysis, non poteritis salvi fieri““; — quandoque vero significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum: unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur 2. Mach. 11. quod „„leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos““ — et sic accipitur mos in Ps. 67., ubi dicitur: „„„qui habitare facit unius moris in domo“““; — et hae quidem duae significationes in nullo distinguuntur apud latinos quantum ad vocem, in graeco autem distinguuntur. Nam ethos apud nos morem significat: quandoque habet primam longam et scribitur per η graecam literam, ἦθος, quandoque habet primam correptam et scribitur per ε,“ ἔθος.

„Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quae significat consuetudinem. Nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem, quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis (q. 9. a. 1.) patet. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa, quae est in vi appetitiva“.

Wir kommen später, wenn von den Tugenden als solchen die Rede ist, wiederum zurück auf den Unterschied zwischen moralischer und intellectueller Tugend. Hier genügt es, blos dessen zu erwähnen, was zur Feststellung des eigenthümlichen Objects unserer Wissenschaft nothwendig ist. Zunächst ist das Wort „Tugend“

richtig zu fassen. Man braucht nämlich dieses Wort sowohl für die bloße Potenz, etwas zu verrichten, als auch für den habitus oder das Complement dieser Potenz. Wenn die Potenz als causssa bezeichnet wird, so ist die Tugend das complementum caussae, und aus jener caussa und diesem complementum caussae entsteht dann die una caussa completa des Handelns. (Das Weitere hierüber weiter unten). Das Handeln, agere, im weiteren Sinne des Wortes, als Thätigkeit, kann aber eben so eine Thätigkeit der intellectuellen Potenz sein, als eine der appetitiven Potenz d. i. des Begehrungsvermögens resp. des vernünftigen Begehrungsvermögens oder des Willens. Rücksichtlich beider Vermögen, des intellectiven nämlich und des appetitiven oder rücksichtlich des Intellects und des Willens spricht man von Tugend. Man sagt z. B. ein guter Logiker, ein guter Metaphysiker, ein guter Künstler, ebenso wie man sagt ein guter Mensch, ein gutes Kind, ein guter Missionar. Im ersten Falle bezeichnet „gut" die facultas s. virtus bonae operationis intellectualis, im zweiten Falle die facultas s. virtus bonae operationis moralis. Nur ist nicht zu übersehen, daß im zweiten Falle, nämlich bei der operatio moralis das Wort Tugend im eigentlichen Sinne schlechthin, oder, wie die Scholastiker besser sagten, simpliciter als solche genommen wird, während im ersten Falle das Wort „Tugend" im uneigentlichen Sinne, oder besser nach dem Ausdrucke der Scholastiker, „secundum quid" als solche bezeichnet wird.*) Eben so ist ferner nicht zu übersehen,

*) Man erinnere sich an die in der Logik gegebene Auseinandersetzung dieser Terminologie: „bonum sicut et ens non dici-

daß die intellectuellen Tugenden nicht blos als solche, als intellectuelle, dem Intellecte zugehörige Tugenden, sondern auch „sub respectu morali“ gefaßt werden können. Diese Unterscheidung ist von größter Wichtigkeit, um allerlei Mißverständnissen vorzubeugen, die sich nicht selten durch die allergeringfügigst scheinenden Ungenauigkeiten einschleichen und im Verlaufe der wissenschaftlichen Entwickelung Veranlassung zu den allerbedeutendsten Mißhelligkeiten geben. Zwei genera, die als materielle Objecte durchaus nichts mit einander gemein haben, können plötzlich mit einander Ein einziges Object bilden, sobald der Gesichtspunkt sich verändert hat und das Object ein formal-Eines geworden ist. So kann z. B. ein ausgezeichnet guter Gelehrter, ein Gelehrter also, der die intellectuelle Potenz zu einer hohen intellectuellen Tugend ausgebildet hat, ein moralisch-schlechter Mensch sein. Durch dieses Beispiel leuchtet zugleich ein, warum der h. Thomas in obigem Texte die moralische Tugend, als der appetitiven Fähigkeit angehörig bezeichnet hat.

Hiemit werden wir auf eine andere Bemerkung von der allerhöchsten Wichtigkeit geführt, deren Beachtung die verwickeltsten Schwierigkeiten in unserem Gebiete mit der größten Leichtigkeit und zugleich mit einer wissenschaftlichen Präcision löst, die man vergeblich in neueren Moralwerken

---

tur simpliciter aliquid secundum id, quod est in potentia, sed secundum id, quod est in actu.“ (S. Thom.) Die Fertigkeit der intellectuellen Tugend in actu bleibt aber immer, rücksichtlich der moralischen Tugend, in potentia, nämlich in der Möglichkeit zum guten und schlechten (moralischen) Gebrauche. Daß der Mensch aber wirklich (actu) gut handelt, das kommt vom wirklich guten Willen.

ucht. Diese Bemerkung betrifft nämlich die Unter- und Ueberordnung der Seelenfähigkeiten, namentlich des Intellects und des Willens. Der h. Thomas setzt in verschiedenen Stellen diese Relation der Vermögen auf's Klarste auseinander. Ich wähle als hier am passendsten folgende Worte aus 1. 2. q. 56. a. 3. gegen Ende; hier heißt es so: „Subjectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus in 6. Ethic. (c. 3.) scientiam, sapientiam et intellectum et etiam artem ponit esse intellectuales virtutes. (Das über die intellectuelle Tugend oder die virtus secundum quid; dann aber fährt er — man beachte den Gegensatz — so fort:) „Subjectum vero habitus, qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel (NB!) aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est (q. 9. a. 1.); et ideo, quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quae bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota." „Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias; considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult."

Nach der in der Psychologie gegebenen Darstellung des Verhältnisses zwischen dem intellectiven und appetitiven Vermögen ist nämlich kurz so zu sagen: Der Wille (das Begehrungsvermögen) bewegt alle anderen

Kräfte „quoad actum exercitii“; aber der Intellect (das intellective Vermögen) bewegt den Willen (das Begehrungsvermögen) „quoad actum specificationis“ d. h. der Wille setzt alle Vermögen in Thätigkeit in Bezug auf den Act, das Thätigsein überhaupt — („considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult“ oben im Text). Dagegen bewegt der Intellect, das apprehensive Vermögen überhaupt, den Willen in Bezug auf die Specification der Thätigkeit, oder, was dasselbe ist, rücksichtlich des „dieses“ oder „jenes“ Wollen. In letzterer Rücksicht gilt das bekannte Axiom: „nil volitum, nisi cognitum“ und „voluntas est potentia caeca“. Weiter unten bei der Lehre von der Freiheit, so wie bei der speciellen Frage: „ob der Wille vom Intellect bewegt werde?“ kommen wir auf diese einflußreiche Bemerkung zurück. Es genügt hier, das Nothwendigste vorgeführt zu haben. Wir können jetzt dazu übergehen, das Object der Moral zufolge des in diesem §. Gesagten genau zu formuliren.

§. 4.

Fortsetzung.

Nach dem oben Gesagten wird hier das Wort „Sitte“ in dem Sinne genommen, daß es „eine natürliche oder gleichsam natürliche Neigung“ zum Handeln bezeichnet („significat quandam inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad agendum“). Jede Neigung zu Etwas gehört aber dem begehrenden Vermögen an. „Et ideo

non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa, quae est ex vi appetitiva" sind die Worte des obigen Textes. Diese begehrende Thätigkeit ist aber in dem Menschen eine specifisch verschiedene von der begehrenden Thätigkeit der Thiere. Zur Natur des Menschen als solchen gehört es, daß seine begehrende Thätigkeit eine mit Vernunft und Willen begehrende Thätigkeit sei. Die mit Vernunft und Willen begehrende Thätigkeit des Menschen nennen wir „menschliche Handlungen" (actus humani) zum Unterschiede von Handlungen des Menschen (actus hominis), welche letztere nicht dem vernünftigen Willen unterliegen. „Actionum, quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationabilibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanae, cum non sint hominis, in quantum est homo". (Sa. 1. 2. q. 1. a. 1.) cf. Commentar. s. Thomae in libr. Ethic. Aristot. lect. 1.: „Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subjacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus

animae vegetativae, quae nullo modo cadunt sub consideratione moralis philosophiae.“

Die menschlichen Handlungen, von denen hier also die Rede, sind die, welche aus dem vernünftigen, verständig überlegenden Willen oder, was dasselbe ist, welche aus dem von der Vernunft geleiteten Willen hervorgehen. Da nun aber der Wille nur thätig sein kann, wenn er einen Zweck will, so muß näher gesagt werden: die menschlichen Handlungen sind diejenigen, welche aus dem vernünftigen Willen hervorgehen mit **Erkenntniß des Zweckes** (actiones humanae, quae procedunt ex deliberata voluntate cum cognitione finis.) „Manifestum est autem, sagt der h. Thomas 1. 2. q. 1. a. 1., quod omnes actiones, quae procedunt ab aliqua potentia, caussantur ab ea, secundum rationem sui objecti; objectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet, quod omnes actiones humanae propter finem sint“. Deshalb heißt es in oben citirtem Commentar zur Moral des Aristoteles lect. 1. kurz also: „moralis philosophiae proprium est, considerare actiones humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem“. Damit wäre sowohl das *formale*, als das *materiale* Object der Moral bezeichnet. Die menschlichen Handlungen blos als solche betrachtet, sind das materiale Object der Moral. Zwar betrachtet auch die Physik diese Handlungen, aber nur, insofern sie vitale Bewegungen sind, nicht aber, insofern dieselben für die Moralität empfänglich sind. Die physische Handlung als susceptibel für Moralität ist das Materielle für die Moral-Wissenschaft. Das *formale* Object der Moral-Wissenschaft ist die menschliche Handlung als eine *geordnete*, versteht sich, durch Vernunft und Willen *geordnete*. „Ordo, quem ratio facit

in actibus voluntatis" sagt der h. Thomas. Dieser ordo ist aber eben die Moralität im Allgemeinen. (Diesem steht nicht entgegen, daß wir später speciell bestimmen, worin eigentlich die „Moralität" einer Handlung besteht). Das Formelle ist nämlich jener besondere Gesichtspunkt, unter welchem eine Sache erfaßt wird (cf. Logik). Besagte Ordnung in den menschlichen Handlungen ist aber das, wodurch dieselben gut oder böse, recht oder unrecht werden. Also ist jene Ordnung die eigentlich moralische Ordnung und diese moralische Ordnung in den Handlungen der formale Gesichtspunkt unserer Wissenschaft.

Hiemit ist das materiale und formale Object unserer Wissenschaft (welches zusammen der h. Thomas das „Subjectum scientiae" nennt) genau bestimmt. Die definitio subjecti ist das erste Princip jeder Wissenschaft, in welchem also die ganze folgende explicite entwickelte wissenschaftliche Complex der Doctrin implicite enthalten ist. — Wie aber in der Erkenntnißtheorie gezeigt worden, entsteht jegliche Wissenschaft aus der Vereinigung zweier Wahrheiten, nämlich einer particulären und einer generellen, aus einem Factum und aus einer nothwendigen Wahrheit, aus einer realen und aus einer idealen Wahrheit (alle diese Ausdrücke bezeichnen dasselbe). Diese generelle Wahrheit — gewöhnlich κατ' ἐξοχήν Princip genannt und eben deshalb „erstes" Princip, obwohl es mit Rücksicht auf die Definition des Objects das zweite ist — ist dasselbe, was die Scholastiker die „ratio sub qua" nennen. (cf. Erk.-Theorie). Das generelle Princip muß, wie früher gesagt, in der Definition des Objects enthalten sein. Ist nun das formale Object der Moral das „moralisch Gute", so ergibt sich sofort das

höchste generelle Princip unserer Wissenschaft, nämlich dieses: „bonum est faciendum, malum est fugiendum“. Dieses höchste, letzte principium practicum ist die ratio sub qua scientia moralis demonstrat suas conclusiones. In der Lehre von den Principien (cf. Erk.=Theorie) ist aber gesagt worden, daß, wiewohl immer nur Ein Princip das allerhöchste und allerletzte sein kann, nichts desto weniger mehrere durch sich selbst evidente generelle Wahrheiten wirklich und wahrhaft Principien sein können. Sie sind zwar dem höchsten Princip untergeordnet, besitzen aber doch eine solche Evidenz in sich selbst, daß sie mit Recht die Natur eines Princips selbstständig in Anspruch nehmen. Eine solche durch sich evidente Wahrheit ist z. B. „Deus est colendus“, oder: „suum cuique tribuendum“, oder: „ne facias alteri, quod tu non vis, ut tibi fiat“, oder: „parentes sunt honorandi.“

Alle solche Wahrheiten, Axiome oder Principien gründen sich in letzter Instanz auf das höchste Princip: „bonum est faciendum, malum autem fugiendum“. Solche allgemeine durch sich selbst evidente practische Wahrheiten sind gewissermaßen die reinsten Strahlen des natürlichen Lichtes, wodurch wir den Weg erkennen, den unsere Handlungen zu nehmen haben. Sie sind gleichsam die Wächter, die Hüter und Beschützer, welche uns in allen unseren einzelnen Handlungen zur Seite stehen. Daher hat man das Bewußtsein dieser Principien oder den habitus dieser practischen Principien synteresis (auch synderesis) genannt, (συντήρησις von συντηράω — συντηρῆσαι = vigilare, observare, conservare), weil nämlich jener habitus gleichsam einen wachenden, aufmerksamen und deshalb scharfen Censor über alle unsere Handlungen abgibt, von der leisesten Mahnung bis zur

strengsten Geißelung, von der bescheidendsten Billigung bis zur höchsten Belobung Alles scharf abwägend nach der Wichtigkeit und Evidenz des obersten Regulativs: „bonum est faciendum, malum autem fugiendum“. Dieser habitus primorum principiorum practicorum ist mit Einem Worte im Allgemeinen die conscientia, das Gewissen, gleichsam als der Mitwisser, der Zeuge unserer Handlungen. Hierüber, so wie über den Unterschied zwischen der synteresis und conscientia weiter unten vom „Gewissen“. Um es hier kurz zu sagen, ist das Gewissen nichts anderes, als die Application der Synteresis auf die wirklichen, folglich particulären, Handlungen.

§. 5.

Unterschied der Moral- und der sogenannten Klugheits-Wissenschaft.

Es dient zur genaueren Fassung der Moral-Wissenschaft, wenn ich in diesem §. die Meinung derjenigen starken Geister behandele, welche die ganze Moral-Wissenschaft für nichts, als bloße Klugheitsmaßregeln halten. Ich sage: „Klugheitsmaßregeln“, denn eine Klugheits-Wissenschaft gibt es nicht und kann es nicht geben, weil, wie früher (Erk.-Theorie) gesagt und in der Metaphysik sich zeigen wird, die Klugheit (prudentia) ein Theilungsglied der intellectuellen Tugenden, gegenüber also der Wissenschaft (scientia), abgibt. Die intellectuellen Tugenden sind nämlich folgende fünf: intelligentia (i. e. habitus

primorum principiorum), sapientia, scientia, prudentia, ars. Die Moral ist aber Wissenschaft, folglich wirklich verschieden von der Klugheit, als einem anderen Theilungsgliede der intellectuellen Tugend.

Diese ganze Streitfrage löst sich jedoch leicht, wenn wir zunächst rücksichtlich der zu brauchenden Terminen, dann rücksichtlich der Sache selbst folgende Unterscheidungen vornehmen: Rücksichtlich des Gebrauchs der Terminen ist einfach zu bemerken, daß das Wort „Klugheit“ in doppeltem Sinne genommen wird, 1) im weitern Sinne als Weisheit und moralische Wissenschaft überhaupt, 2) im engeren Sinne für die practische Fertigkeit, welche unmittelbar die Handlungen leitet. Im ersteren Sinne ist allerdings die Moral eine Klugheits-Wissenschaft, ja die höchste practische Klugheits-Wissenschaft, weil die höchste practische Weisheit. Im zweiten Sinne des Wortes aber gilt das, was wir oben gesagt haben und mögen folgende sachliche Unterscheidungen die Sache klar machen. Diejenigen Zustände (habitus) sind von einander verschieden, welche verschiedene Principien, ein verschiedenes Object, verschiedene Acte und verschiedene Störungsgründe (corruptiva) haben. Alle diese Dinge sind aber andere bei der Moral-Wissenschaft, andere bei der Klugheit. Erstens, die Principien sind verschieden: die Principien der Klugheit sind (cf. Sa. 1. 2. q. 58. a. 5.) keine universale Principien, zu erkennen, was im Allgemeinen gut und böse sei, wie dieses eben bei der Moral-Wissenschaft der Fall ist, — sondern es sind particuläre Principien, durch welche in particulären Dingen geurtheilt wird, was hier und nun (hic et nunc) zu wählen sei. Daher kann, wie der h. Lehrer ebendaselbst bemerkt, es sehr wohl geschehen, daß Einer wissenschaftlich wohl weiß, was gut

und nicht gut, was ehrbar und was schandvoll, was zu wählen und was zu fliehen sei, doch aber in einer particulären Sache sehr unklug wählen, „quatenus, sind die Worte des h. Lehrers, hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam (i. e. moralem) corrumpitur in particulari per aliquam passionem, sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis". Die Moral-Wissenschaft und die Klugheit stützen sich also auf verschiedene Principien. Zweitens, das formale Object ist verschieden: Das materiale Object, die Handlungen des Willens nämlich, ist zwar bei beiden dasselbe, aber die Moral-Wissenschaft betrachtet dieselben unter anderem Gesichtspunkte, als die Klugheit. Jene berücksichtigt dieselbe im Universalen als wissenschaftlich erkennbar; diese dagegen im Particulären als hier und nun ausführbar. cf. Sa. 1. 2. q. 4. a. 6: „ad scientiam (i. e. moralem) pertinet universale judicium de agendis, sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum; sed ad prudentiam pertinet recte judicare de agibilibus singulis, prout sunt nunc agenda." Diese beiden Gesichtspunkte, welche das formale Object constituiren, sind aber gänzlich verschieden. Drittens, die Acte beider sind verschieden: Der eigenthümliche Act der Moral-Wissenschaft ist ein Wissen, speciell: die Natur von gut und böse, Tugend und Laster zu erkennen, zu erforschen, zu beweisen, und eben deshalb bedient sich die Moral-Wissenschaft logischer Syllogismen, wie auch die anderen Wissenschaften. Der eigenthümliche Act der Klugheit ist dagegen ein Urtheilen, speciell: ein Urtheil über die passenden Mittel zum richtigen Zweck, und eine Vorschrift zur Auswahl hier und nun; eben deshalb

bedient sich die Klugheit nicht der logischen Syllogismen, sondern eines Processes ganz anderer Art, den man freilich auch, wenn man will, in gewisser Rücksicht einen Syllogismus nennen kann. Es ist nämlich in diesem Processe gleichsam der Obersatz: die intentio finis; — der Untersatz: judicium medii assumendi; — und der Schlußsatz: die electio. Es leuchtet also ein, daß die Acte der Moral-Wissenschaft und der Klugheit um so mehr von einander verschieden sind, je weiter sich das Universale und das Particuläre von einander entfernen. — Viertens, sie haben verschiedene Störungsgründe (contraria — corruptiva): Die Klugheit wird gestört durch einen vom Bösen, Sünden und Laster, verdorbenen Affect, während der Intellect rücksichtlich der Handlung sehr erleuchtet bleiben kann; ein in moralischer Wissenschaft sehr Unterrichteter kann der unklügste Mensch von der Welt sein, wenn er schlecht ist. In diesem Sinne sagt Aristoteles 2. Ethic.: „scire parum vel nihil prodest ad virtutem, quia multi non operantur ea, quorum scientiam habent.“ Dagegen wird die Moral-Wissenschaft durch Sünden und Laster nicht aufgehoben oder gestört, sondern durch Unwissenheit; wird die Wissenschaft durch Sünden und Laster gestört, so ist das per accidens, insofern die zur Wissenschaft nothwendigen Kräfte ruinirt werden. Es kann mithin wohl sich ereignen, daß der allerschlechteste Mensch doch der allergelehrteste sei in moralischen Dingen. Folglich haben die Moral-Wissenschaft und die Klugheit verschiedene Corruptiva.

Das Gesagte führt uns auf die besonderen Eigenthümlichkeiten der Moral-Wissenschaft.

§. 6.

Eigenthümlichkeiten der Moral-Wissenschaft.

Die Eigenthümlichkeiten der Moral sind:
1) ihre eigenthümliche Richtung;
2) ihre eigenthümliche Gewißheit.

Erstens: ihre eigenthümliche Richtung.

Die Moral ist ganz eine practische Wissenschaft. Der Widerspruch, welcher in dem Ausdrucke: „practische Wissenschaft" liegt, ist nur scheinbar. Die Praxis, im engeren Sinne genommen, ist allerdings der Gegensatz zur Wissenschaft. In diesem engeren Sinne sind nur die intellectuellen Tugenden Klugheit und Kunst (prudentia et ars) practisch, nicht aber Wissenschaften. Die Moral-Wissenschaft wird im weiteren Sinne practische genannt, im Gegensatz zur rein speculativen Wissenschaft, aus folgenden Gründen: 1) wegen ihres Zweckes. Dieser ist ein practischer, insofern die Moral-Wissenschaft, den Intellect zunächst leitend, diese Leitung doch zur Regulirung der Handlungen des Willens, wissenschaftlich abgibt. Also der intendirte Zweck ist einer für den Willen, ein practischer. 2) wegen ihres Objectes. Das Object der Moral-Wissenschaft ist die Thätigkeit des Willens, insofern diese eine gute oder schlechte, eine geordnete oder ungeordnete sein kann. Die Thätigkeit des Willens in den menschlichen Handlungen ist aber eben das practische, im Gegensatz zur speculativen Thätigkeit des Intellects.

3) wegen ihrer Principien. Die obersten generellen Principien der Moral-Wisienschaft sind, wie oben gesagt, die Grundsätze der synteresis. Diese aber ist der habitus primorum principiorum practicorum, ganz auf dieselbe Weise, wie die intelligentia habitus primorum principiorum speculativorum ist.

So sehr nun nach dem hier Gesagzen die Moralwissenschaft auf die Praxis hingerichtet ist, so muß doch in ganzer Str nge festgehalten werden, daß sie Wissenschaft ist. Diesem genügt man keineswegs, wenn man sie zur wissenschaftlichen Praxis macht. Zwar wäre eine solche wissenschattliche Praxis noch nicht die practische Praxis; aber sie wäre ein Anderes, als die practsche Wissenschaft; sie wäre eben das, was wir Ascetik nennen, in sofern diese als von der Moral verschieden bezeichnet werden kann. Daß die Moral, so sehr auch ganz und gar practische Wissenschaft, doch durch und durch Wissenschaft ist, hält der h. Thomas immer fest, und läßt sich deshalb nie verleiten zu sogenannten moralischen Reflexionen und ascetischen Betrachtungen. (cf. oben §. 2.) Das ist überhaupt der wohlbegründete Character der Scholastiker. Das Trockene, was dadurch die Werke der Scholastiker, bekommen, ist eben ein Trockenes nur für den, der nicht beachtet, daß die Strenge und Schärfe der Wissenschaft das einzig sichere und absolut nothwendige Fundament für die richtige Thätigkeit des Willens ist. Die Affecte des Willens müssen gegründet sein auf die Intelligenz. Die Liebe gründet auf und aus dem Glauben. Will man die Moralwerke in Bücher der Ascese verwandeln, so pflanzt man statt der Katheder die Kanzel auf. — Trockenheit ist keine Eigenthümlichkeit der Moralwissenschaft, sondern der Moralisten, und zwar

derjenigen Moralisten, die ohne feste, evidente, unwandelbare Principien, ohne Schärfe nnd Strenge der Wissenschaft, durch allgemeine, vage Redensarten den Willen bewegen wollen. Der Affect bleibt aus, oder zerfällt bald in Nichts, weil er ein erkünstelter war. Die gesuchte Lebensfrische war eine geschminkte. Dagegen ist es dem h. Thomas eigen, nach den strengsten Regeln der Wissenschaft beginnend und voranschreitend, den Willen in seiner innersten Wurzel zu erfassen. Will man das Wort „zwingen" nicht misverstehen, so darf ich sagen: Der englische Lehrer zwingt den Intellect — und der Intellect zwingt den Willen! dadurch, daß er dem Intellecte, mit der größten Ruhe, mit der kaltblütigsten Besonnenheit die präciseste Wahrheit und die wahrhaftigste Wirklichkeit zeigt, läßt er ihm keinen anderen Ausweg, als den der gewollten Ignoranz! dadurch, daß der Intellect dem Willen die Richtschnur und Regel des Handelns in höchster Evidenz vorhält, läßt er dem Willen keinen anderen Ausweg, als den der Verkehrtheit und Bosheit! Der Wille ist als solcher eine blinde Macht. Der Intellect muß ihm vorleuchten. Ein dunkles Zwilicht hilft freilich nicht; es muß helles Tageslicht und geeignet sein, den Willen in seinen innersten Schlupfwinkel, in seinen geheimsten Auswegen, in seinen allerfinstersten und allerlistigsten Selbstbetrügereien zu zeigen; das helle Licht des Intellects muß dem Willen die ganze Kraft, die ganze Wichtigkeit, die ganze Würde zeigen, welche ihm eignen, das helle Licht des Intellects muß dem Willen das zu erstrebende Ziel in seiner absoluten Nothwendidkeit, die zu wählenden Mittel in ihrer relativen Wandelbarkeit, aber je in ihrer specifischen Tragweite vorhalten: dann läßt sich allerdings erwarten, daß nach beseitigter Blindheit,

die Trägheit aufgeschreckt, die Verkehrtheit zurechtgerichtet, die Bosheit aus ihren Angeln gehoben wird. Das heißt: die Moralwissenschaft ist eine practische Wissenschaft, ihre eigenthümliche Richtung ist eine practische Richtung. Gerade dadurch eben, daß die Moralwissenschaft, wie sich im folg. §. zeigen wird, Einer Seits ihr strengst wissenschaftliches Princip festhält, anderer Seits aber ihre Wissenschaft ganz die practische Richtung vorhält, welche sie sofort durch ihr oberstes Princip nimmt und beansprucht, gerade also auf der Schwelle unserer Disciplin stellt sich durch die allereinfachste Fassung des formalen Objects und des General-Princips der totale Widerspruch heraus, dessen sich derjenige schuldig machen würde, der an das Studium der Moralwissenschaft geht, ohne ein moralisches Leben führen zu wollen. Die Evidenz dieses Widerspruchs braucht sicher nicht erst durch lange Reden auseinandergesetzt zu werden. Den Character des Fundamentalprincips trägt aber jedesmal jeder einzelne Satz der ganzen weiteren Wissenschaft. Wenn also ein nicht moralischer Mensch Moralwissenschaft studirt und sich so selbst das Verwerfungsurtheil offen auf die Stirn schreibt: so möge die Erfahrung erproben, ob die oratorische Beredsamkeit der nicht scholastischen Weisheit oder die scharfrichtende Trockenheit der scholastischen Evidenz denselben eher erröthen macht.

§. 7.

Zweitens: ihre eigenthümliche Gewißheit.

In der Erkenntnißtheorie ist gesagt worden, daß wir drei Arten von Gewißheit zu unterscheiden haben, nämlich

die physische, die metaphysische (oder auch mathematische genannt) und die moralische Gewißheit. Eben so ist dort gezeigt worden, daß diese Eintheilung zu den größten Absurditäten führen kann, wenn dieselbe nicht richtig verstanden wird. Nichts wäre falscher, als wenn die physische Gewißheit auf das ganze Gebiet der Physik, die metaphysische auf das ganze Gebiet der Metaphysik und die moralische auf das ganze Gebiet der Moral ausgedehnt würde. Wie das metaphysische Gebiet in das physische und moralische Gebiet eingreift, so giebt es in dem physischen und dem moralischen Gebiete eine doppelte Gewißheit: die metaphysische und die physische in dem Einen, die metaphysische und die moralische in dem Anderen. Indem ich auf das in der Erk.-Theorie Gesagte verweise, füge ich speciell nur das hinzu, was die Moral-Wissenschaft betrifft.

Wäre das ganze Gebiet der Moral nur auf moralische Gewißheit basirt, so wäre es allerdings nicht besonders gut bestellt um die Wissenschaft der Moral. Zum Glück kann es durchaus keiner Schwierigkeit unterliegen, bis zur vollen Evidenz zu zeigen, daß die Moralwissenschaft außer der eigenthümlichen moralischen Gewißheit auch eine metaphysische Gewißheit hat. Die Sache ist kurz diese: man muß mit dem h. Thomas unterscheiden zwischen den Principien der Moralwissenschaft einer Seits — und der Application dieser Principien anderer Seits.

1. Die Principien, d. i. die obersten, durch sich selbst evidenten Grundwahrheiten unserer Wissenschaft sind metaphysisch gewiß; sie haben ganz dieselbe mathematische Gewißheit, wie überhaupt jede Evidenz im intelligiblen Gebiete der Dinge. Also sowohl das particuläre

oberste Princip, d. i. die definitio objecti — als auch das generelle oberste Princip d. i. bonum est faciendum, malum autem fugiendum, – und die übrigen auf dieses oberste generelle Princip sich stützenden untergeordneten Principe sind alle metaphysisch oder mathematisch gewisse Wahrheiten. Die Definition des formalen Objects: „actio humana, quae fit ex deliberata voluntate cum cognitione finis“ — ist mit solcher Evidenz das Object unserer Wissenschaft, daß es nur der geringsten Reflection bedarf, um einzusehen, daß da, wo entweder die „Erkenntniß“ oder der „Wille“ fehlt, auch sofort sich das moralische Object verliert. Daß der Wille nur „Etwas“ also einen „Zweck“ will und gar nicht anders wollen kann, daß die Erkenntniß also eben auf dieses „Etwas“, auf diesen gewollten Zweck zuvor gerichtet sein muß, ist eben so evident. Man versuche es, etwas Anderes zu wollen, als einen Zweck — und man versuche es zu wollen, ohne irgend welche Erkenntniß vorhergehen zu lassen! — Auf dieselbe Weise verhält es sich mit den obersten generellen Principien, der höchsten idealen Grundwahrheiten dieser Wissenschaft. Wie das Wahre das Object für das erkennende Vermögen ist, so ist das Gute das Object für das begehrende resp. das wollende Vermögen. Die Thätigkeit des Willens ist eben wollen — handeln – thun. Was will der Wille? Sein Object: das Gute oder ein Gut, sei es ein wahres oder scheinbares Gut. Nichts anderes kann er handeln, thun, als was er wollen kann. „Das Gute muß er thun!“ (bonum est faciendum); „das Nichtgute, das Böse muß er fliehen!“ (malum est fugiendum). Diese Sätze sind eben keine andere, als identische Sätze, in denen das Prädikat und das Subject Eins und dasselbe ist, oder Sätze, in denen, nach der Er-

klärung des h. Thomas, (cf. Logik) „praedicatum est de ratione subjecti" ist. Das aber eben sind die „**durch sich selbst evidenten Sätze, principielle Wahrheiten**". Das oberste Moral-Princip ist also eben so evident, als der oberste metaphysische Satz: „idem non potest simul esse et non esse," was nichts anders ist als der identische Satz: „quod est est," — oder, practisch ausgedrückt: „quaelibet res debet esse id, quod esse debet." Auf dieselbe Weise verhält es sich mit den untergeordneten Principien. Nehmen wir versuchsweise einige solche Principien. „Servandus est ordo!" Der Satz ist durch sich selbst vollends evident. Die **Ordnung** ist das **Conveniente**, — dieses das **Gute**. Das Gute thun ist eben: „die Ordnung beobachten." — Suum cuique tribuendum:" Ich muß Jedem das geben, was ihm gehört; warum? eben weil es ihm gehört. Das, was Jemandem gehört, giebt man eben dem, welchem es gehört, sonst giebt man ihm nicht das was ihm gehört. Das ist die Ordnung der Dinge, — das ist das Gute! „Deus est colendus." Warum? Einfach deshalb, „quia quaelibet res debet esse id, quod est" das heißt in anderen Worten: jede Sache muß als das erkannt und anerkannt werden, was sie ist. Warum? „Weil sie eben das ist, was sie ist."

Wer an all diesen und anderen principiellen Wahrheiten zweifeln wollte, der würde nicht blos einen moralisch schlechten Willen kund geben, sondern den Mangel seines Intellects beweisen, wie in der Erk.-Theorie und Metaph. gezeigt worden, weil nämlich Derjenige, welcher für Principien Beweise vorlegt, keinen anderen Unsinn verlangt, als den, daß vor dem „Ersten" ein „Ersteres" vorhergehe.

2. So viel über die moralischen Principien und ihre Gewißheit an sich. Was nun die weiteren Conclusionen und wissenschaftlichen Entwickelungen aus diesen Principien betrifft, so gelten hier keine andere Regeln, als eben nur die der Logik. Die Moral ist Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes, weil sie ihre Principien hat im strengsten Sinne des Wortes. Folglich, weil Wissenschaft, bedient sie sich der logischen Operationen, der Syllogismen; folglich sind ihre Conclusionen wie alle anderen Conclusionen, den Gesetzen unterworfen, die wir bei der Lehre von dem Werthe der Syllogismen kennen gelernt haben. Speciell also gilt hier, wie sich bald zeigen wird, die Regel: „conclusio semper sequitur debiliorem partem". Sind der Obersatz und zugleich der Untersatz in einem moralischen Syllogismus evidente, nothwendige Wahrheiten, so ist auch die Schlußfolge eine evidente, nothwendige Wahrheit. Ist dagegen Eine der Prämissen eine contingente Wahrheit, so auch die der Schlußfolge; ist eine der Prämissen eine mehr oder weniger probable Wahrheit, so ist auch gerade in demselben Grade die Schlußfolge eine mehr oder weniger probable Wahrheit. Sind endlich beide Prämissen metaphysische Wahrheiten, so ist auch die Schlußfolgerung eine metaphysische Wahrheit.

Da es sich nun in der ganzen Moralwissenschaft zumeist um die Application der generellen Principien auf contingente, particuläre Thatsachen handelt, und also alsdann jedesmal ihre Conclusionen contingente, particuläre Wahrheiten sind, so läßt sich leicht einsehen, warum in dem ganzen Gebiete der Moral, trotz Application der mathematisch sicheren Principien, doch nur derjenige eigenthümliche Grad von Gewißheit herrscht, den wir „die

moralische Gewißheit" nennen. Wenn ich sage „Grad von Gewißheit", so sei zum Ueberfluß an das über die „Criterien" Gesagte (Erk.-Theorie) erinnert. Es ist nämlich dort gesagt worden, daß jede Art von Gewißheit die höchste sein kann in suo ordine. Der Wichtigkeit der Sache wegen sei jedoch noch bemerkt: Der größte Wirrwarr in dem moralischen Leben kommt gar zu häufig daher, daß die dem moralischen Leben eigenthümliche Gewißheit, also die moralische Gewißheit, verkannt und mit der Gewißheit überhaupt verwechselt wird. Hält man die moralische Gewißheit als solche im Auge, sucht also statt deren keine metaphysische oder mathematische, — und unterscheidet man, — was der Regel nach gar keiner besonderen Schwierigkeit unterliegen kann — in dem Gebiete der moralischen Gewißheit nach dem Grade der Gewißheit des schwächeren Theiles der Prämissen auch den verschiedenen Grad der Gewißheit in der zu ziehenden Schlußfolge: so wird zum größten Theile sich die gar zu häufige Perplexität und Scrupulosigkeit derjenigen verlieren, die eines guten Willens sind, als auch andererseits die übermüthige und kecke Leichtfertigkeit derjenigen in ihre Schranken gewiesen werden dürfte, welche nichts von moralischem Ernste zu verstehen scheinen. Alle menschlichen Handlungen — und auf diese sollen ja die generellen Principien angewendet werden — sind freilich particulär, und je particulärer, desto verwickelter oft von allerlei Umständen begleitet; aber die allgemeinen Grundwahrheiten der Synteresis leuchten mit einem so hellen Lichte voran, daß der Irrthum rücksichtlich des Formellen der Handlung immer gemieden werden kann, so sehr auch die Verwickelung der Umstände den materiellen Irrthum leicht möglich und vollends ent-

schuldbar macht. Wäre das Licht der Synteresis nicht in vollstem Maaße klar, so würde das Gewissen nicht so ernsthaft seine Geißel schwingen, wenn seiner Weisung keine Folge geleistet wird. Eben wegen der Evidenz der allgemeinen, obersten Wahrheiten ist das Gewissen unerbittlich streng. Forderte es die Würde und Wichtigkeit des moralischen Objects, daß uns die Natur und die Evidenz der Synteresis gegeben wurde, so verlangt nicht minder diese Evidenz der vorgelegten Regel, daß wir derselben nicht Hohn sprechen. Das ist der moralische Ernst in unserer Wissenschaft, welcher über die ganze Wissenschaft Sicherheit, Festigkeit verbreitet, und dadurch eine moralische Gewißheit abgibt, die nichts mit jenem schwankenden Unding gemein hat, das man nicht selten als nothwendige Folge von nur moralischer Gewißheit ansieht. Sobald feststeht (und das werden wir bei der Lehre von der Freiheit sehen), daß die Natur der freien Handlungen keine andere Gewißheit erlaubt und es also metaphysisch gewiß ist, daß die moralische Gewißheit eben eine solche sein muß und keine andere sein darf und kann, ohne eben die Freiheit zu zerstören: so folgt, daß die moralische Gewißheit in dem Gebiete der Gewißheit eben so in ihrem Bereiche die höchste ist, wie in einem anderen Bereiche eine andere Art von Gewißheit die höchste sein kann nnd muß. Die moralische Gewißheit jeder einzelnen moralischen Wahrheit wächst, so wie sie in die mannigfaltigen Verbindungen und Verkettungen des wissenschaftlichen Ganzen tritt; nicht blos das, sie wächst in dem Maaße, als die moralische Wissenschaft im practischen Leben zur That wird. Als Resultat der ganzen Wissenschaft und des darauf geregelten Lebens führt die moralische Gewißheit zu jener Ruhe und Festigkeit des

Characters, die gar oft durch metaphysische oder mathematische Demonstrationen vergebens gesucht werden, — eben so wie im Gegentheil die negative Richtung des Scepticismus stets wächst bis sie, völlig wankend, das klarste Zeugniß der gesunden Sinne aller Menschen für Täuschung nehmend, die vollste Evidenz zu räthelhaftem Dunkel sich anlügend, an eigenem Dasein zweifelt und mit Selbstvernichtung endigt.

§. 8.

Eintheilung — Verhältniß zur Jurisprudenz.

Die generellste Eintheilung der ganzen Moralwissenschaft ist die, welche nach dem dreifachen Stande genommen wird, in welchen die Menschen, zur Vollendung der menschlichen Handlungen im Complexe des höheren Ganzen, eintreten können. Der Mensch kann nämlich in seinen moralischen Handlungen 1. als Einzelglied, 2. als Familienglied, 3. als Staatsglied betrachtet werden. Darnach theilt der h. Thomas (6. Ethic. l. 6.) Die ganze Moral in die entsprechenden drei Hauptheile: 1. Monastica (der Mensch als Einzelglied); 2, Oeconomica (der Mensch als Familienglied); 3. Politica (der Mensch als Staatsglied). Da jeder dieser Stände specifisch verschiedene Verpflichtungen mit sich führt, so kann die Richtigkeit dieser Eintheilung keiner Schwierigkeit unterworfen sein. Die Schwierigkeit, welche man in dieser Ausdehnung der Moralwissenschaft hat finden wollen, kommt daher, daß es den Anschein hat, als greife die Moral über

in das Rechtsgebiet. Diese intricate Frage sei hier also zur Sprache gebracht; um so mehr, als sich hier zeigen dürfte, ob die dialectische Bewegung der nachscholastischen Denker die Wahrheit tiefer erfaßt habe, als die scholastischen Logiker. Die Schwierigkeit, womit die nachscholastische Zeit, namentlich seit Hugo de Groot (Grotius, 1585 1645) und Samuel Puffendorf (1632—1694), kämpfen zu müssen glaubte, waren die allerprincipiellsten Fragen: Ist die Jurisprudenz der Moral untergeordnet oder diese jener? Oder haben beide ihre gesonderten selbstständigen Principien? Haben beide Wissenschaften nichts mit einander gemein oder sind sie verschwisterte Disciplinen? Ist alle Rechtswissenschaft befaßt in dem positiven Gesetz, oder gibt es ein Natur-Recht? Was ist Natur-Recht? Letztere Frage thun unsere neuesten Rechtslehrer meist alle in der Weise, wie Pilatus fragte: quid est veritas d. h. sie zucken die Achseln darüber und gehen von dannen. Das Centralwort für die Moral ist: Pflicht, für die Rechtswissenschaft: Recht. Recht und Pflicht also sinds, um die sich Alles dreht. Geht das Recht aus der Pflicht oder umgekehrt diese aus jenem hervor? Gesetz und Freiheit besagen in anderen Worten denselben Streit. Was ist das Erste: das Gesetz oder die Freiheit? Man sieht leicht, daß diese Fragen Fundamentalfragen sind und bis zum innersten Pulsschlage des Herzens vordringen. Sind sie neu? Mit nichten. Thomas kennt solche dialectische Bewegung der Gedanken sehr wohl. Das „simpliciter“ und das „secundum quid“, welches fast auf jeder Seite seiner Folianten zu lesen, ist eben die nothwendige Folge jener Distinction, welche aller Confussion Thor und Thür verschließt, und zwar eben nicht selten in solchen philosophischen und theologischen

Fundamentalfragen, um welche die Gelehrten ganze Jahrhunderte hindurch sich gezankt. In der zweiten Vorhalle habe ich gezeigt, wie sehr der englische Lehrer den Satz: „die Einheit in der Vielheit zu suchen" d. i. jegliche Antinomie zu lösen, erwogen und verstanden hat. Ein frappantes Beispiel ist uns oben schon geboten worden in dem Lehrsatze: „voluntas movet omnes alias facultates quoad actum exercitii; intelectus autem movet voluntatem quoad actus specificationis." Eine andere Fundamental-Unterscheidung ist bekannt: „quod est primum in ordine intentionis est ultimum in ordine executionis." Eben so: Charitas est summa virtus in ordine moris, non autem in omni ordine. Solcher Distinctionen, die mit dem „simpliciter" und „secundum quid" ausgedrückt sind, werden uns eine Menge in der ganzen Philosophie begegnen. Die Bezeichnung durch diese beiden Ausdrücke ist aber nicht eine beliebige, sondern eine nach metaphysischen Grundsätzen festgestellte, (s. Lgik.) so daß alle solche Distinctionen nach constanten Gesetzen gemacht und benannt werden müssen. Ehe ich nun die Antwort in unserer Materie gebe, führe ich noch ein Beispiel vor, an dem man sehen kann, wie die an Dialectik spiel- und schwindsüchtige nachscholastische Zeit an der Nase herumgeführt worden ist. Es betrifft die Moral und Dogmatik. Man glaubte in der Theologie gegen die Scholastiker die Moral von der Dogmatik trennen zu müssen. Gut — aber man nehme sich vor den über Nacht kommenden Consequenzen in Acht! — Die Frage war vor der Thür: ist die Moral der Dogmatik untergeordnet oder nebengeordnet? — Daß die getrennte Moral lange Zeit hiedurch vor der unsrigen baarer theologischer Unsinn gewesen, ist weltbekannt. Ist

die Moral nicht dogmatisch, als die κατ᾽ἐξοχήν so genannte Dogmatik. Ist der Glaubensact kein moralischer Act? Ganz sicher der fundamentalste von allen anderen im übernatürlichen Leben. Die letzte Folge dieser Trennung blieb der Neuzeit aufbewahrt. Man sagte: Moral ist „angewandte und umgewandte Dogmatik!" d. h. um es prägnant auszudrücken, die Moral ist nichts anderes, als moralische Reflexionen über dogmatische Wahrheiten! So weit führt die Dialectik, die keinen festen Maßstab hat, wornach, als nach einem ersten Urtheil alle anderen Urtheile geregelt werden.

Jetzt gebe ich die Thomistische Antwort auf unsere Frage, freilich hier nur im Resultate; die Begründung findet sich weiter unten, wenn von „Gesetz und Recht" die Rede sein wird.

1. Greift die Moralwissenschaft in ihrer Ausdehnung als Monastica, Oeconomica und Politica, über in das Gebiet der Rechtswissenschaft? Antwort: Will man einmal die Rechtswissenschaft von der Moralwissenschaft scheiden, (cf. weiter nnten), so antworte ich in dem Sinne, wie man alsdann beide fassen muß: Nein; denn das formale Object (nicht das materiale) der Moral ist ein anderes, als das der Jurisprudenz. Jene betrachtet die menschlichen Handlungen als susceptibel für die Moralität; diese betrachtet dieselben materiellen Handlungen als rechtlich d. i. als äußerlich oder objectiv übereinstimmend mit der Regel des Gesetzes. Das formale Object der Moralwissenschaft bringt es mit sich, daß die Ordnung der Handlungen in moralischer Hinsicht (ordo rerum moralis) von einem innern Princip aus gefaßt wird, daß folglich von den drei Wirkungskreisen der Moral (monastica, oeconomica, politica) der

erstere (die monastica) der bei weitem wichtigere und umfangreichere ist in ordine executionis, obwohl der letztere Kreis (der politica) der wichtigere ist in ordine intentionis. — Dagegen verhält es sich gerade umgekehrt in der Rechtswissenschaft. Das formale Object dieser Disciplin bringt es mit sich, daß sie die Ordnung der Handlungen in juridischer Hinsicht (ordo rerum juridicus) von einem äußern Princip aus fassend gerade den Theil (die politica nämlich) als den bei weitem wichtigeren und umfangreicheren betrachten muß, der bei der Moralwissenschaft der minderumfangreichere ist; — und hinwieder, daß sie den Theil, (die monastica nämlich), der bei der Moral der umfangreichere wird, als den mindestausgedehnten behandeln muß, eben weil die Societät das Gebiet für den Rechtskreis ist.

2. Ist die Rechtswissenschaft der Moralwissenschaft untergeordnet? Antw. ich unterscheide abermals in der Voraussetzung, daß man beide Wissenschaften von einander scheiden und fern halten will: das positive Recht ist der Moral untergeordnet; das Natur-Recht dagegen betreffend muß wieder unterschieden werden: das Natur-Recht als Naturgesetz betrachtet ist die Moral selbst, (das Moralgesetz), das Natur-Recht als das sociale Gebiet gründend ist der Moral nebengeordnet, und, in sofern die Societät das principaliter Intendirte ist, übergeordnet. Da aber die rechtliche Ordnung der Societät wieder nur moralischen Zwecken (finaliter) dient, so ist in sofern die Moral der Rechtswissenschaft übergeordnet. Bezüglich des Gesetzkreises muß man (nicht trennen, aber wohl) unterscheiden das positive Gesetz, das Natur-Gesetz und das ewige Gesetz (lex positiva, naturalis, aeterna). Das

positive Gesetz muß gegründet sein auf das Natnrgesetz und dieses hat seinen Grund in der lex aeterna. — Das Moralgesetz und das Rechtsgesetz haben beide ihr Fundament in dem Naturgesetze. Dieses aber ist, wie Thomas sagt, die „participatio legis aeternae, quae est ipse Deus." (Man findet diese Sachen in dem wahrhaft goldenen Tractat der Sa. Theol. 1. 2. q. 90. 91. 92. und 93.)

3. Ist das Recht (Gesetz) eher als die Verpflichtung, oder umgekehrt diese eher, als jenes? Die Frage fällt zusammen mit der andern: ist das Gesetz eher, als die Freiheit, oder diese eher, als jene? Ich antworte zunächst: quid mores sine legibus? und quid leges sine moribus? Dann sage ich: das Eine ist so gut Wahrheit und Unsinn, als das Andere, je nachdem man es nimmt. Pflicht und Recht sind correlativa. Kein Gesetz kann gegeben werden, ohne daß die Verpflichtung (zu gehorsamen) vorausgeht; hinwieder aus jedem (rechtmäßigen) Gesetz entsteht eine Verpflichtung. Jedes Gesetz setzt Freiheit voraus — und jede Freiheit setzt das Gesetz voraus. Ich habe in der Physik in der Lehre von den Ursachen den berühmten Satz erklärt: „caussae sunt sibi invicem caussae", so wie die prioritas naturae und die prioritas temporis, die prioritas intentionis und die prioritas executionis, so wie die prioritas perfecti und die prioritas imperfecti. Nach diesen Gesichtspunkten lösen sich obige Streitfragen von selbst. Da die Fragen im Verlaufe des ganzen Werkes mehrfach behandelt werden und sie hier blos Incidenzfragen sind, um auf die Unterscheidungsgabe des h. Thomas aufmerksam zu machen, so verweise ich rücksichtlich der weiteren Lösung dieser Fragen auf die betreffenden Materien des ganzen Werkes, namentlich

auf die Lehre über Freiheit und Gesetz. Nur sei hier als Central-Antwort für die Lösung der anderen Fragen die Antwort auf die Frage gegeben: „Ist das Gesetz eher, als die Freiheit?" Ich antworte: die Frage kann so (d. i. in dem Sinne, in welchem sie gemeint ist) gar nicht gestellt werden. Man stellt nämlich Freiheit einerseits und Gesetz andererseits als Gegensätze auf. Sie sind keine Gegensätze, sondern fordern und fördern sich wechselseitig. Wir sehen das später. Es wird sich zeigen, daß Schiller einen glücklichen Wurf gethan in den Worten:

„In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister — das Gesetz nur kann die Freiheit geben." —

Um nun in diese ganze Frage über die Moral- und Rechtswissenschaft Ordnung und Licht zu bringen, lasse ich zunächst den betreffenden Text des h. Thomas folgen, worin dieser sich klar ausspricht. Ich werde alsdann diejenigen Bemerkungen am besten vorlegen können, welche das oben Gesagte zum vollen Verständniß bringen können. Die Trennung der Moral von der Rechtswissenschaft ist eine gar zu belangreiche, als daß leicht darüber hinwegzugehen wäre. Im Beginne des Comm. in lib. Ethic. Aristot. lect. 1. l. 1. sagt der h. Thomas: „Sciendum est autem, quod, quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest, consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicujus multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum, quo quidem auxilio indiget ad duo: primo quidem ad ea, quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest, et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cujus est pars. Nam quilibet

homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam; et similiter singuli, qui sunt partes domesticae familiae, se invicem juvant ad necessaria vitae. Alio modo juvatur homo a multitudine, cujus est pars, ad vitae sufficientiam perfectam, sc. ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia, quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cujus ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout sc. in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia, in quantum sc. per publicam potestatem coercentur insolentes juvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet. Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; Et ideo pars ejus totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem, quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicujus partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliquid totum, quod habet unitatem non solum ordine sed compositione, aut colligatione vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter, et ideo nulla est operatio partis, quae non sit totius. In continuis enim, idem est motus totius et partis. Et similiter in compositis vel colligatis operatio partis principaliter est totius, et ideo oportet, quod ad eandem scientiam pertineat talis consideratio et totius et partis ejus. Non autem ad eandem scientiam pertinet, considerare totum, quod habet

solam ordinis unitatem, et partes ipsius. Et inde est, quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica: secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica."

Gemäß diesem Texte füge ich nur dem oben Gesagten diejenigen Erläuterungen hinzu, welche sich direct auf unseren Gegenstand beziehen. Ich habe oben, wie wiederholt angedeutet, immer in der Voraussetzung gesprochen, daß man die Moralwissenschaft geschieden wissen will von der Rechtswissenschaft. Diese Trennung ist, wie sie wissenschaftlich falsch ist, so practisch die allerunheilbarste Staatsdoctrin, die sich denken läßt. Die Rechtswissenschaft von der Moral trennen, heißt die Verpflichtung vom Rechte trennen. Das ist Thorheit! Es ist jene Weisheit, die factisch zur Thorheit geworden in unseren Hegelianischen Staaten und Staatstheorien! Sie haben alle, sammt und sonders, gewankt! „Die Winde stießen an das Haus — und sein Fall war groß!" — Hätte man es blos bei einer Unterscheidung bewenden lassen in der Auseinanderhaltung der Disciplinen, in der Absicht, um den immensen Studien concentrirtere Kräfte gewähren zu können, so hätte man das füglich geschehen lassen können; der Gefahr, welche überhaupt die Separation mit sich führt, wäre vorgebeugt gewesen durch die einheitliche Festhaltung der gemeinschaftlichen Principien. Aber wer kennt nicht die menschlichen Leidenschaften! Etablirt sich ein junger Anfänger, welcher Profession auch immer, auf eigene Faust, so will und wird er auch bald den eigenen Herrn spielen. Die hieher gehörige derbe

Bemerkung gegen das wissenschaftliche Trennungs-Streben der nachscholastischen Zeit habe ich in der Logik bei der Lehre von den Universalien niedergeschrieben; ich bitte dringendst, dieselbe hier erst zu lesen, ehe wir weiter gehen. Die Scholastiker hatten dieser Ansicht gegenüber das größte Recht von der Welt sowohl in wissenschaftlicher als practischer Hinsicht (Wissenschaft und Praxis dürfen sich nicht widersprechen), wenn sie sich der Zerreißung und Zerstückelung der Wissenschaften widersetzten. Wenn in irgend welcher Materie unsere Gelehrten sich vereinbaren müßten, um mit aller Wucht ihrer Gelehrsamkeit auf eine falsche und unheilvolle Doctrin loszustürmen: so wäre fürwahr keine andere Doctrin als Zielscheibe des Sturmes anzurathen, als die unmoralischen d. i. der Moral entfremdeten Rechtstheorien und Staatsrechtslehren, die uns allen bekannt genug sind. — Indem ich nun hier einer restitutio in integrum zu Ehren der grauen Vorzeit das Wort rede, werde ich hoffentlich, nach der wiedergemachten Bemerkung über Unterscheidung und Trennung, nicht fürchten müssen, mißverstanden zu werden, um so weniger, da ich anfangs dieses §. mich der Unterscheidung der Neuzeit accomodirt habe. Ich lege also jetzt in aller Kürze die Lehre des h. Thomas vor. Die ganze Philosophie zerfällt in zwei Regionen: die speculative und die practische. Was der Ausdruck „practische Wissenschaft" bezeichne, ist oben §. 6. gesagt worden. Die practische Wissenschaft ist eben die Moral-Wissenschaft (doctrina moralis). Diese Moral-Wissenschaft faßt in sich drei specifisch verschiedene Theile. Diese drei Theile sind die monastica, die oeconomica, die politica d. i. die Moralwissenschaft von den menschlichen Handlungen als dem

Einzelgliede, dem Familiengliede und dem Staatsgliede angehörig. Diese drei Kreise der Moralwissenschaft sind auch die drei Kreise der Rechtswissenschaft, weil beide Ein nnd dasselbe sind der Sache nach, und nur secundum rationem verschieden. Man hat sich also diese drei Kreise sowohl als concentrische, wie als excentrische zu denken. Denn daß die monastica nicht eine Moral für den Einsiedler ist, versteht sich von selbst. Das Moralprincip, secundum rationem als solches gefaßt, geht durch alle drei Kreise hindurch — und hinwieder das Rechtsprincip, secundum rationem als solches gefaßt, geht eben so durch alle drei Kreise hindurch, mit dem Unterschiede, den ich gleich im Anfange dieses §. angegeben. Da aber beide Wissenschaften in der lex aeterna und der lex naturalis (wie wir später sehen) Eins sind und da die Gefahr der Trennung gar zu groß und erfolgreich, so ist es besser, die in der Grundlage, der lex naturalis und dem jus naturale einige Wissenschaft auch als Eine, als die Moralwissenschaft, zu belassen und in der dreifachen Gliederung derselben stets das Moralprincip als Rechtsprincip zur Geltung zu bringen. Daß die positive Jurisprudenz dann als subalterne Wissenschaft gesondert behandelt wird, dafür werden dann unsere Staatsmänner und mit Professoren reichbesetzten Universitäten schon sorgen. Dagegen läßt sich Seitens der obersten Rechtswissenschaft, d. i. der Moralwissenschaft nicht nur nichts einwenden, sondern diese zeigt eben ihr Princip als ein verschiedenes von der positiven Rechtswissenschaft. Obschon nämlich das positive Recht nur legitimirt werden kann und darf durch die lex naturalis et aeterna, so ist doch, wie wir später sehen werden, der Hauptunterschied ein diametraler, nämlich der: „quae juris naturae sunt,

ideo sunt praecepta, quia bona, ideo prohibita, quia mala; — quae vero juris positivi, ideo bona, quia praecepta, ideo mala, quia prohibita".

Eine ausführlichere Explication würde hier zu weit führen. Die Tendenz dieses §. ist blos, zu motiviren, warum ich die ganze Moralwissenschaft zugleich als Summa juris naturalis gefaßt wissen wolle. Die Eintheilungsgründe für die drei Theile derselben (monastica, oeconomica, politica) sind in dem citirten Texte des h. Thomas hinreichend angegeben.*)

Der Moralwissenschaft erster Theil.

Der Mensch als Einzelglied (monastica)

oder:

Die Moral im engern Sinne.

§. 9.

Aristoteles beginnt die Lehre von den sittlichen Handlungen mit der Lehre von dem letzten Zwecke (finis ultimus) derselben. Ganz natürlich! Man mag sich drehen und wenden, wie immer man will, man mag noch so lange, noch so vielfältige Tractate vorauszuschicken belieben, ehe man zu der Lehre von dem Endzwecke kommt,

---

*) Für vorliegendes Werk habe ich zunächst blos den ersten Theil intendirt, weil die auf Ein Jahr beschränkten philos. Vorlesungen nicht mehr erlauben.

nimmer werden unsere Moralisten ein anderes Fundament legen, so wenig als unsere Metaphysiker bewirken werden, daß das, was in absoluter Nothwendigkeit das Erste ist, die Rangordnung des Zweiten oder Dritten rc. annehme, oder das was in absoluter Nothwendigkeit das Letzte ist, noch Eins über sich hinaus zulasse. „Primum, quod in unaquuque re cognoscitur, est ejus essentia". Mag dieser Terminus „essentia" nun als das „Sein" überhaupt (primum, quod cognoscitur, est ens) oder mag er als „Wesen" das „Wesentliche", das „Essentielle" (primum, quod cognoscitur est quiditas seu quod quid sit) d. i. als „So-Sein" genommen werden: der Satz wird ewig unerschütterlich bleiben: primum, quod in unaquaque re cognoscitur, est ejus essentia! cf. Metaphysik. Alle Schwierigkeiten, welche man in diesem Satze finden will, kommen nur daher, daß man nicht unterscheidet zwischen der cognitio completa und incompleta, der cognitio in confuso (aber NB. clara, imo clarissima!) und der cognitio distincta, welche letztere allerdings nicht die erste oder mehr oder weniger nachfolgende, sondern eben als perfecta die letzte nur sein kann, so oft die Erkenntniß eines endlichen Wesens von dem Unvollkommnen zum Vollkommnen vor- und fortschreitet. Ohne Feststellung eines Objectes ist jede Wissenschaft absolut unmöglich. „De nihilo nil scitur!" Die Feststellung des Objectes ist eben die definitio objecti — das primum principium omnis scientiae. Die Definition des Objectes der Moralwissenschaft („actus humani, qui procedunt ex deliberata voluntate cum cognitione finis") gibt aber den „Zweck" als das Erste an. Der Act liegt im Willen. Der Wille will Etwas d. i. einen Zweck. Der Wille kann aber nicht wollen, ohne daß die

Erkenntniß vorausgeht. Dem Wollen des Zweckes geht nothwendig die Erkenntniß des Zweckes voraus. „Ultimum in executione est primum in intentione". Die Ueberlegung (deliberatio) ist nicht das Erste, sondern das Folgende, denn sie bezieht sich nicht auf den Zweck (resp. Endzweck), sondern einzig und allein auf die Mittel zum Zwecke, wie wir näher bald sehen werden, und wie im Allgemeinen durch sich selbst evident ist. Wenn ich über einen Zweck überlege, so ist das nur der finis proximus oder remotus (intermedius) zum finis ultimus, also selbst Mittel. Ueber den letzten Endzweck kann gar keine Deliberation stattfinden, weil derselbe immer in absoluter Nothwendigkeit (also nicht als gewöhnlich so genannte „Voraussetzung = Hypothese") vorausgehen muß, ehe eine Bewegung möglich ist. Selbst die Bewegung der apprehensiven und intellectiven Thätigkeit setzt, wie oben gesagt, quoad actum exercitii den Willen voraus. Wollte man die dialectische Bewegung weiter treiben usque ad ultimam metam und sagen: aber der Act des Willens setzt doch, wie oben gesagt, wiederum den Intellect voraus? so antworte ich: distinguo; in potentia: concedo; in actu: nego. Versteht man die Antwort nicht, so habe man Geduld, bis wir über den Willen als natura und über den Willen als libera facultas handeln.

Der Zweck ist uns, sagt Aristoteles und mit ihm Thomas, das, was dem Bogenschützen das Ziel ist. („Finis est nobis tanquam scopus sagitariis praepositus"). Er ist das Maaß, die Regel aller und jeglicher moralischen Bewegung, aller moralischen Richtigkeit und Gerechtigkeit. Er ist das Steuerruder, wodurch das Schiff gelenkt wird. Er ist das hellleuchtende Gestirn, welches

dem Schiffer zur Orientirung dient. Er ist der Hafen, auf den der Schiffer zusteuert. („Ultimus in assecutione, primus in intentione!“) — Der Zweck (wohl verstanden finis im eigentlichen und strengsten Sinne als finis ultimus) ist im Moralischen ganz dasselbe, wie der h. Thomas immer wiederholt, was im speculativen Gebiete der oberste Grundsatz, das primum principium ist. („Finis se habet in moralibus, sicut primum principium in speculabilibus, cujus cognitio praesupponi debet tanquam caeterarum omnium fons, radix et cardo“. S. Thom. an unzähligen Orten).

Wir beginnen also die Moral mit dem gewichtigen und berühmten Satze des Doctor angelicus:

„Omne agens agit propter finem“.

Die caussa finalis ist die vorzüglichste aller Ursachen. Die Philosophie, die es eben mit der Erforschung der Ursachen zu thun hat, muß es also vorzüglich sich angelegen sein lassen, die Lehre von der caussa finalis richtig zu geben. Die Lehre von der caussa finalis als Lehre vom Zweck gehört aber selbstverständlich vorzugsweise der Moralwissenschaft an, weil sich in letzter Instanz alle Bewegung nach einen Endzweck auf ein moralisches Handeln oder auf ein agens intellectuale, folglich auf ein agens propter finem reduzirt.

Darnach muß sich, als dem Centralpunkt, die ganze Wissenschaft der Moral richten und entwickeln. Von dem letzten Zwecke und dem höchsten Gute schreibt Cicero (l. 5. de fin.) mit Recht: „Hoc constituto in philosophia, constituta sunt omnia . . . Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant, scire non possint. Cognitis autem rerum

finibus, cum intelligitur quid sit, et bonorum extremum et malorum, inventa via est, conformatioque omnium officiorum." Statt einer Menge Stellen setze ich das ganze Capitel aus der Sa. c. Gent. lib. 3. c. II. über diesen goldenen Satz hieher.

„Ostendendum est igitur primo, quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

1. In his enim, quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem, in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem; deficiens autem dicitur deficere a fine intento, — sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem, sit cognoscens vel non. Sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit; non enim ex quacunque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio. Unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum et sanatio ad sanitatem; quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur, quod omne agens in agendo intendat finem, quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

2. Adhuc: In omnibus agentibus propter finem hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid, — sicut actio medici est usque ad sanitatem; ea vero consecuta, non conatur ad aliquid

ulterius. Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quaerit ultra aliquid; alias enim actiones in infinitum tenderent. Quod quidem est impossibile; quia cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet. Nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

3. Amplius: Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones. Quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse, impossibile est fieri; et quod impossibile est fieri, est impossibile facere. Impossibile est igitur, quod agens incipiat facere aliquod factum, ad quod praeexiguntur actiones infinitae. Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem hujusmodi actionum esse vel secundum ordinem virtutum activarum, — sicut si homo sentit, ut imaginetur, imaginatur autem, ut intelligat, intelligit autem, ut velit; — vel secundum ordinem objectorum, — sicut si considero corpus, ut considerem animam, quam considero, ut considerem substantiam separatam, quam considero, ut considerem Deum. Non autem est possibile procedere in infinitum, neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in 2. Metaph. text. com. 10.; forma enim est agendi principium; — neque in objectis, sicut neque in entibus, cum sit unum ens primum, ut supra 1. lib. c. 13. probatum est. Non est igitur possibile, quod actiones in infinitum procedant. Oportet igitur esse aliquid, quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

4. Item: In his, quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem *sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium.* Si igitur conatus agentis non est ad aliquod determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere: quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur, quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

5. Adhuc: Omne agens vel agit *per naturam vel per intellectum.* De agentibus autem per intellectum non est dubium, quin agant propter finem: agunt enim praeconcipientes in intellectu id, quod per actionem consequuntur; et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus, ad quam per actiones intelligentis pervenitur: ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur. Nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

6. Amplius: Peccatum non invenitur, nisi in his, quae sunt propter finem: nec enim imputatur alicui ad peccatum, si deficiat ab eo, ad quod non est. Medico enim imputatur ad peccatum, si deficiat a sanando naturam, non autem aedificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his, quae fiunt secundum artem, sicut cum grammaticus non recte loquitur, — et in his, quae sunt secundum naturam, sicut patet in partubus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam quam

agens secundum artem et a proposito, agit propter finem.

7. Item: Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid, quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset, quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus.

Sunt autem aliquae actiones, quae non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicrae et contemplatoriae et actiones, quae absque attentione fiunt, sicut confricatio barbae et hujusmodi, ex quibus aliquis opinari potest, quod sit aliquod agens non propter finem. Sed sciendum, quod actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt finis; actiones autem ludicrae interdum sunt finis, sicut cum quis solum ludit propter delectationem, quae in ludo est, quandoque autem sunt propter finem, sicut cum ludimus, ut postmodum fortius secundo agamus; actiones autem, quae fiunt sine attentione, non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione vel naturali principio, sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est caussa confricationis barbae, quae fit sine attentione intellectus; et haec ad aliquos fines tendunt, licet praeter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant, omnia fieri ex necessitate materiae, caussam finalem a rebus penitus subtrahentes.“ —

An diese Lehre von dem Zwecke schließt sich dann von selbst an die Lehre von den Mitteln zum Zwecke. Dadurch zerfällt die Moral naturgemäß in zwei Haupttheile.

Erster Haupttheil.

Die Lehre vom Endzweck.

Da „Zweck" und „Gut" gleichbedeutend sind (convertuntur invicem), diese Gleichbedeutung aber wegen ihrer Wichtigkeit eine gesonderte Darstellung nothwendig macht, so ergeben sich uns für den ersten Haupttheil zwei Abtheilungen: 1) die Lehre vom Zwecke, und 2) die Lehre vom Guten, und zwar a) im Allgemeinen, b) im Besonderen.

Erste Abtheilung.

Die Lehre vom Zweck (finis) im Allgemeinen.

§. 10.

Die Lehre vom Zweck ist der nervus rerum in unserer Wissenschaft. Sie ist der Knotenpunkt, in welchem sich Alles vereinigt, weil Alles von ihm abhängt. Da die

Praxis der Theorie entsprechen muß, so wäre kein Platz in der ganzen Moralwissenschaft, wo die Exhortation für das practische Leben so an ihrer Stelle wäre, wie hier. Wer sieht nicht sofort, daß jede Bewegung vom Ziele abhängt, daß das ganze moralische Leben von der Fassung des Zweckes abhängt, indem es von diesem Richtung, Festigkeit, Kraft, Eifer, Klugheit, Würde, Ernst und damit das ganze Gefolge aller Bemühungen und Tugenden empfangen muß. Wie im Allgemeinen, so im Besonderen. Jeder particuläre Zweck folgt den Gesetzen des universalen Zweckes, des finis ultimus. Die ganze Lehre vom Berufe hängt hievon ab. Denn der Beruf ist nichts anderes als ein Zweck, den zu erreichen Jemand berufen ist. Wo kein Zweck, da kein Beruf. Wo kein Beruf, da kein Leben, kein Geist, keine Kraft, weder des Willens noch des Intellects. Schlaffheit, Gedankenlosigkeit, Sittenlosigkeit sind die Folgen, in denen der Unberufene, der Zwecklose zu Grunde geht. Umgekehrt, wo der Zweck, (der Beruf) fixirt ist, da ist Alles in Ordnung, in Leben, Frische, Kraft und Gedeihen nach dem Grundsatze: „qui vult finem, debet velle media!“ — Während unsere Moralisten leichtlich hier ein ganzes Buch von ascetischen Reflexionen interpoliren dürften, überlassen die Scholastiker solches dem verständigen Leser und dem Prediger. Sie begnügen sich zu demonstriren:

1) daß die Moral eine practische Wissenschaft ist d. i. eine Wissenschaft für die Praxis.
2) daß der finis ultimus das ist, wovon Alles abhängt. Daß dieses Alles in seinem ganzen Umfange, ohne irgend welche Ausnahme, erfaßt werde, zeigt dann der wissenschaftliche Verlauf aller folgenden Untersuchungen.

Es genüge, mit diesen wenigen Worten eine simple und nackte Ueberschrift der Scholastiker für unseren modernen Geschmack mit weniger Kraftbrühe übergossen zu haben, wie überhaupt in dem Vorhergehenden absichtlich geschehen ist.

Wir fassen die Lehre von der caussa finalis in folgenden vier Artikeln zusammen:

1. Artikel: was und wie vielfach der Zweck sei?
2. Artikel: welches der eigentliche Beweggrund in dem Zwecke sei?
3. Artikel: wodurch der Zweck eigentlich eine Bewegursache sei?
4. Artikel: welche Wesen einen Zweck erstreben?

§. 11.

Art. 1. Was ist der Zweck und wie vielfach ist er?

Unser deutsches Wort „Zweck" ist die Eine von den zweierlei Bedeutungen des lateinischen finis. Dieses bedeutet 1. Ende mit mannigfacher Application: finis lineae pro termino continui; — finis Germaniae pro limitibus; — finis operis qro completione; — finis nutrimenti pro consumtione; — finis vitae-mors pro desitione 2. Ursache, resp. Endursache i, e. caussa illa quae allicit et invitat agens ad agendum. Diese zweite Bedeutung, die freilich mit der ersteren des lat. Ausdrucks innig zusammenhängt, ist die des Wortes Zweck oder Endzweck. Er bezeichnet das, was endlich (finaliter) beabsichtigt wird und durch eine thätige Bewegung zu ihm

hin erreicht werden soll. Jeder Zweck ist zugleich Ursache, jeder Endzweck zugleich Endursache. Das, was endgültig beabsichtigt wird, ist eben das, was zur Thätigkeit nach diesem Ziel hin einladet, aufregt, bewegt. In der Intention, (Absicht) ist der Zweck (— das Ziel) das Erste; in der Ausführung und Erreichung durch die Thätigkeit ist er das Letzte. (Primum in intentione est ultimum in exsecutione). Zur Erreichung des Zweckes setzt sich die Thätigkeit (caussa efficiens) in Bewegung. Also ist die Definition von Zweck diese: Zweck ist das, weswegen Etwas geschieht (id cujus gratia aliquid fit.) Diese Definition kann, da das „weßwegen" den Begriff der Ursache enthält, sofort also gefaßt werden: Zweck ist die Ursache, weßwegen Etwas geschieht. Nach den logischen Regeln der Definition ist hier sowohl das genus proximum (Ursache), als auch die differentia ultima (weßwegen etwas geschieht) angegeben. Das genus caussarum enthält nämlich vier species von Ursachen, auf die alle anderen, auch die caussa instrumentalis (sei's ganz auf Eine oder theilweise auf eine, theilweise auf die andere) zurückgeführt werden müssen. Diese vier Arten von Ursachen sind 1, caussa efficiens, 2, caussa materialis, 3, caussa formalis, 4, caussa finalis. (cf. Physik). Der specifische Unterschied der caussa finalis vor allen andern ist in den Worten angegeben „cujus gratia aliquid fit." Die kurze Definition der verschiedenen Ursachen wird zur vollständigen Klarheit der Differenz hinreichen. Causa efficiens = a qua incipit motus (cujus vis agit); — materialis = ex qua aliquid fit; — formalis = quâ aliquid fit; — finalis quae allicit agens ad agendum ac proinde cujus gratia agens agit. Rücksichtlich des lat. Wortes gratia dürfte beachtens-

werth sein, daß es auf eine ganz eigenthümliche Weise die Caussalität des Endzwecks ausdrückt. In dem Ausdrucke „cujus gratia aliquid fit wird nämlich das Wort gratia sowohl im objectiven, als im formalen Sinne genommen. Im objectiven Sinne (objective) bezeichnet gratia so viel als gratiositas, amabilitas. (e. g. „diffusa est gratia in labiis tuis.") Im anderen, gleichsam formalen Sinne bezeichnet es die Liebe und Hinneigung zu der res grata. (e. g. „invenisti gratiam apud Deum" i. e. amorem et dilectionem ejus, qui te prae caeteris elegit.) In jedem dieser beiden Sinne wird das Wort gratia genommen in der Definition: finis est id, cujus gratia aliquid fit. Das endzweckliche Object reizt durch seine Güte und Anmuth (gratiositas) zur Liebe, und durch diese Liebe zu Anderem. So lieben wir Gott wegen seiner Güte (bonitas); dann thun wir das, was ihm gefällt, aus Liebe zu ihm. Wir können im Deutschen den lat. Ausdruck „cujus gratia" geben mit den Worten: „dem zu lieb Etwas geschieht."

In der gegebenen Definition von Zweck ist ausgesprochen, daß derselbe im wirklichen und wahren Sinne **Ursache** ist.

1. Der Zweck (finis) ist im eigentlichen und wahren Sinne Ursache, weil derselbe im eigentlichen und wahren Sinne bewegt. Diese Bewegung ist freilich keine physische, sondern eben eine moralische oder intentionale (motus moralis seu intentionalis), aber doch eine wirkliche Bewegung (motus realis). Denn der Zweck reizt wirklich auf und zieht an zum Handeln. Diese Aufreizung oder Anziehung ist das, was man allgemein den motus moralis nennt.

2. Jedermann nennt nicht blos den Zweck eine Ursache, sondern will auch immer auf die Frage „warum

Etwas geschieht?" durch die Antwort: „wegen dieses oder jenes Zweckes" die eigentliche und wahre Ursache angeben, aus welcher Etwas geschieht. z. B. „Warum hat man eine Fahne auf den Kirchthurm gesteckt?" Antw.: „Weil ein Fest ist." Oder: „Warum bekämpfte Napoleon die ganze Welt?" Antw.: „Weil er die ganze Welt beherrschen wollte." In solchen Antworten wollen wir wahrhaft und wirklich eine Ursache nennen.

3. Ursache wird Alles das genannt, was eine Wirkung hervorbringt oder was, auf welche Weise immer, auf die Wirkung Einfluß hat. Der Zweck hat aber wirklich und wahrhaft Einfluß auf die Wirkung; er bewegt den Handelnden zum Handeln und bewegt ihn, daß er so und nicht anders handelt, je nachdem der Zweck es erheischt d. i. ein verschiedener ist. Die Verschiedenheit des Zweckes bewirkt die Verschiedenheit der Mittel zur Erreichung. Die Wirkung hängt im eigentlichsten Sinne ab von dem Zwecke. Also ist der Zweck im eigentlichsten Sinne Ursache.

Wollte man einwenden: „die Ursache sei immer eher, als die Wirkung; der Zweck sei aber eben das Letzte der Wirkung" — so ist einfach zu antworten: Der Zweck ist das Letzte der Wirkung in exsecutione; aber er ist das Erste in intentione. Oder wollte man sagen: „Was nicht ist, kann keine Ursache sein; der Zweck sei aber oft gar nicht da, wie wenn z. B. die Gesundheit vor dem Gebrauche der Heilsmittel nicht da ist," so ist eben so einfach zu antworten: Der Zweck ist sachlich (in re) freilich nicht da; aber er ist da als beabsichtigt (in intentione.)

Der Zweck, wie er hier in genere explicirt ist, umfaßt aber mehrere species. Davon in folgendem §.

§. 12.

Eintheilung des Zweckes.

Sämmtliche specifisch verschiedene sowohl als auch blos integrirende Bezeichnungen des Wortes Zweck sind in folgenden Eintheilungen enthalten.

1. Der Zweck ist entweder finis, cujus gratia oder finis cui. Der finis cujus (gratia) ist das Gut das wir wollen, oder, was dasselbe ist, die Sache, welche begehrt wird. — Der finis cui ist die Person oder das Subject, welchem wir das Gut wollen, oder, was dasselbe ist, für welches der finis cujus begehrt wird. z. B. wenn der Vater arbeitet, um den Sohn zu bereichern, so ist der Gewinn der finis cujus gratia, und der Sohn der finis cui. Beim Arzte ist die Gesundheit der finis cujus gratia, der Kranke dagegen der finis cui (appetitur sanitas) (Sa. 1. 2. q. 2. a. 7. ad. 2.)

2. Der Zweck ist zweitens entweder im objectiven Sinne der finis qui oder im formalen Sinne der finis quo. Im objectiven Sinne oder der objective Zweck (finis qui) ist die Sache oder das Object, welches wir wollen; im formalen Sinne oder der formale Zweck (finis quo) ist dessen Erlangung und Besitz oder besser: der Act, wodurch wir die gewollte Sache erlangen (actus quo rem volitam possidemus). So ist der Reichthum, das Geld der objective Zweck des Geizigen; der Besitz des Reichthums sein formaler Zweck. Gott ist der objective Zweck der Gerechten; der Besitz Gottes ihr formaler Zweck. (Sa. 1. 2. q. 1. a. 8.)

Rücksichtlich dieser sub 1. und 2. gegebenen Eintheilungen ist zu bemerken, daß diese Eintheilungen nicht so sehr zwei distincte Zwecke sind, als vielmehr zwei distincte Formalitäten eines und desselben Zweckes, oder zwei integrirende Dinge Eines Zweckes. Denn der Geizige begehrt ja die Reichthümer nur, damit er sie besitze. Die Distinction dieser beiden Formalitäten muß aber strenge festgehalten werden, um eine Menge von Aequivokationen und Sophismen zu lösen.

3. Der Zweck ist drittens entweder der finis operis oder der finis operantis. Der finis operis ist derjenige, den das Werk oder die Handlung seiner substanzialen Natur nach erreichen will (ad quem ex natura sua opus tendit). Der finis operantis ist derjenige, den sich der Handelnde nach Belieben setzt (quem sibi ad libitum constituit operans). So ist z. B. bei dem Almosen der finis operis die dem Armen zu leistende Hülfe; dagegen der finis operantis zuweilen Gott, zuweilen Eitelkeit, zuweilen noch schlechtere Absichten. Aber er kann auch der des finis operis sein, so daß Beide zusammenfallen. Den finis operis nennt man auch den finis physicus, proprius, intrinsecus et universalis, — und den finis operantis auch moralis, extrinsecus et particularis. Das Entsprechende dieser Bezeichnungen rücksichtlich der ersten Bezeichnung als finis operis und operantis wird von selbst einleuchten. (Sa. 2. 2. q. 141. a. b. — 2. d. 1. q. 1. a. 1. — d. 38. q. 1. a. 5.)

4. Der Zweck ist viertens entweder finis ultimus oder finis intermedius. Der finis ultimus (Endzweck im eigentlichen Sinne) ist derjenige, wegen dessen wir Alles Andere wollen, während wir ihn selbst nur wegen seiner selbst wollen (propter quem caetera volumus, ipsum

vero propter se tantum). Der finis intermedius ist derjenige, wegen dessen wir freilich Etwas wollen, den wir aber weiter auf ein Anderes beziehen (propter quem, ratione sui quidem appetimus, cum relatione tamen et dependentia a fine ulteriori). So z. B. wenn Jemand seinen Körper kasteiet wegen der Tugend, die er sucht, um Gott zu gefallen. Hier ist Gott der finis ultimus der Kasteiung, die zu erlangende Tugend aber ein finis intermedius. (Sa. 1. 2. q. 12. a. 2.) Diese Eintheilung gibt man gewöhnlich mit der dreigliederigen Theilung: finis proximus, finis intermedius et finis ultimus, um den Begriff des finis intermedius deutlicher hervortreten zu lassen, als zwischen dem nächsten und letzten Zwecke in Mitte zwischen liegend (Zweckmittel).

5. Der Zweck ist fünftens (und diese Eintheilung ist nicht zu verwechseln mit der vierten) entweder finis principalis oder finis secundarius — Haupt- und Nebenzweck. Der finis principalis ist derjenige, welcher direct (primo et per se) beabsichtigt wird; der finis secundarius, welcher nur nebenbei (quasi consequenter, vel ut effectus, vel ut aliquid illi consecutive annexum) erstrebt wird. So ist z. B. der finis primarius der Recitation des Breviergebetes cultus Dei, der finis secundarius die perceptio stipendii. (Sa. 2. 2. q. 141. a. 3. — Quodl. 5. a. 19.) oder wenn Jemand zur Kirche geht, um zugleich (als accessorium) ein Almosen dafür zu empfangen. Diesen Eintheilungen füge ich der Vollständigkeit wegen noch folgende zwei Eintheilungen bei:

6. Der Zweck ist entweder ein finis naturalis oder supernaturalis. Der natürliche Zweck ist derjenige, welcher die Kräfte der Natur oder die natürlichen Kräfte nicht überschreitet; der übernatürliche dagegen, welcher

Rücksichtlich dieser sub 1. und 2. gegebenen Eintheilungen ist zu bemerken, daß diese Eintheilungen nicht so sehr zwei distincte Zwecke sind, als vielmehr zwei distincte Formalitäten eines und desselben Zweckes, oder zwei integrirende Dinge Eines Zweckes. Denn der Geizige begehrt ja die Reichthümer nur, damit er sie besitze. Die Distinction dieser beiden Formalitäten muß aber strenge festgehalten werden, um eine Menge von Aequivokationen und Sophismen zu lösen.

3. Der Zweck ist drittens entweder der finis operis oder der finis operantis. Der finis operis ist derjenige, den das Werk oder die Handlung seiner substanzialen Natur nach erreichen will (ad quem ex natura sua opus tendit). Der finis operantis ist derjenige, den sich der Handelnde nach Belieben setzt (quem sibi ad libitum constituit operans). So ist z. B. bei dem Almosen der finis operis die dem Armen zu leistende Hülfe; dagegen der finis operantis zuweilen Gott, zuweilen Eitelkeit, zuweilen noch schlechtere Absichten. Aber er kann auch der des finis operis sein, so daß Beide zusammenfallen. Den finis operis nennt man auch den finis physicus, proprius, intrinsecus et universalis, — und den finis operantis auch moralis, extrinsecus et particularis. Das Entsprechende dieser Bezeichnungen rücksichtlich der ersten Bezeichnung als finis operis und operantis wird von selbst einleuchten. (Sa. 2. 2. q. 141. a. b. — 2. d. 1. q. 1. a. 1. — d. 38. q. 1. a. 5.)

4. Der Zweck ist viertens entweder finis ultimus oder finis intermedius. Der finis ultimus (Endzweck im eigentlichen Sinne) ist derjenige, wegen dessen wir Alles Andere wollen, während wir ihn selbst nur wegen seiner selbst wollen (propter quem caetera volumus, ipsum

vero propter se tantum). Der finis intermedius ist derjenige, wegen dessen wir freilich Etwas wollen, den wir aber weiter auf ein Anderes beziehen (propter quem, ratione sui quidem appetimus, cum relatione tamen et dependentia a fine ulteriori). So z. B. wenn Jemand seinen Körper kasteiet wegen der Tugend, die er sucht, um Gott zu gefallen. Hier ist Gott der finis ultimus der Kasteiung, die zu erlangende Tugend aber ein finis intermedius. (Sa. 1. 2. q. 12. a. 2.) Diese Eintheilung gibt man gewöhnlich mit der dreigliederigen Theilung: finis proximus, finis intermedius et finis ultimus, um den Begriff des finis intermedius deutlicher hervortreten zu lassen, als zwischen dem nächsten und letzten Zwecke in Mitte zwischen liegend (Zweckmittel).

5. Der Zweck ist fünftens (und diese Eintheilung ist nicht zu verwechseln mit der vierten) entweder finis principalis oder finis secundarius — Haupt- und Nebenzweck. Der finis principalis ist derjenige, welcher direct (primo et per se) beabsichtigt wird; der finis secundarius, welcher nur nebenbei (quasi consequenter, vel ut effectus, vel ut aliquid illi consecutive annexum) erstrebt wird. So ist z. B. der finis primarius der Recitation des Breviergebetes cultus Dei, der finis secundarius die perceptio stipendii. (Sa. 2. 2. q. 141. a. 3. — Quodl. 5. a. 19.) oder wenn Jemand zur Kirche geht, um zugleich (als accessorium) ein Almosen dafür zu empfangen. Diesen Eintheilungen füge ich der Vollständigkeit wegen noch folgende zwei Eintheilungen bei:

6. Der Zweck ist entweder ein finis naturalis oder supernaturalis. Der natürliche Zweck ist derjenige, welcher die Kräfte der Natur oder die natürlichen Kräfte nicht überschreitet; der übernatürliche dagegen, welcher

allein durch eine außerordentliche Hülfe oder durch Hülfe der Gnade gesetzt, gefunden und erreicht werden kann. So ist die Betrachtung der Wahrheit im Allgemeinen der natürliche Zweck des Menschen; aber das Schauen Gottes per visionem beatificam der übernatürliche Zweck des erlösten Menschen. (Sa. p. 1. q. 23. a. 1.)

7. Thomas gibt ferner noch die Eintheilung in finem effectum und finem obtentum. Der finis effectus ist derjenige, welcher durch die Operation des Handelnden hervorgebracht wird, wie z. B. die Gesundheit durch die Operation des Arztes. Der finis obtentus ist derjenige, welcher zwar durch die Operation des Handelnden erlangt, aber nicht hervorgebracht wird, wie z. B. die Belohnung für den errungenen Sieg. Beide Zwecke unterscheiden sich nicht in Rücksicht der ratio caussandi; denn jeder verursacht, so wie er in der Intention ist. Aber sie unterscheiden sich rücksichtlich der ratio essendi; denn der Eine existirt vor der Operation und heißt deßhalb antecedens, der Andere erst nach der Operation und heißt deshalb consequens. (Sa. 2. 2. q. 141. a. 3. — Quodl. 3. a. 19.)

Rücksichtlich des finis intermedius bemerke ich noch, daß ihm im wahren und eigentlichen Sinne der Character als Zweck zukommt. Vasquez leugnete das. Gegen ihn sind alle Thomisten einstimmig. Ich begreife nicht, wie man daran hat zweifeln können, wenn man die thomistische Lehre von den Principien kennt. Eben so wie ein Princip wirklich und wahrhaft ein solches durch seine eigene Evidenz sein kann, obschon es ultimatim ein anderes, höheres voraussetzt: eben so können nicht blos die Mittel, sondern auch Zwecke, während sie ratione et gratia sui begehrt werden, doch einem weiteren und

höheren Zwecke untergeordnet sein. Es gibt ja gewisse Mittel, die nicht rein und präcis als nützlich zum Zwecke begehrt werden, sondern, welche auch in sich einen gewissen Grad von appetibler Güte tragen, der eine Bewegung zu ihr hin (in illo genere) bewirken kann, obschon in Subordination und Abhängigkeit von einer größeren Güte, z. B. man begehrt eine wohlschmeckende Speise wegen der Gesundheit, — die Gesundheit wegen zu übender Tugend, — die Tugend wegen Gott. Die wohlschmeckende Speise, die Gesundheit, die Tugend haben jede für sich in dieser Reihe eine gewisse hinreichende Güte, mit Rücksicht auf welche sie begehrt werden können, aber freilich nicht so, daß nicht diese Güte einem weiteren, höheren Gute untergeordnet und dahin gerichtet sei. Denn eben die Wohlschmeckendheit führt hin zur Gesundheit, die Güte der Gesundheit zur Tugend, die Annehmlichkeit der Tugend zu Gott. (cf. Sa. 1. 2. q. 12. a. 2.)

§. 13.

Art. 2. Welches der eigentliche Beweggrund in dem Zwecke sei. (ratio finalizandi).

Unter Beweggrund wird hier diejenige Formalität oder derjenige formale Gesichtspunkt in dem als Zweck gefaßten substanzialen Objecte des Handelns verstanden, welcher die eigentliche und endgültig entscheidende Triebfeder des Handelns abgibt. Da nämlich der Zweck, objectiv oder substanziell gefaßt, gut oder schlecht sein kann, so fragt es sich: ob ich einen objectiv schlechten Zweck auch

als solchen, nämlich als schlecht, beabsichtigen könne, oder ob ich einen schlechten Zweck, das Böse, nur unter dem Gesichtspunkte des Guten wollen könne? Unter die Zahl derjenigen, welche meinten, man könne zuweilen das Böse auch als solches (sub ratione mali) bezwecken, werden gewöhnlich nicht nur die Nominalisten, sondern auch Duns Scotus gerechnet. (Scotus: 1. d. 1. q. 4. und 2. d. 43. q. 2.) Andere entschuldigen den Scotus, so daß er eigentlich nur habe sagen wollen, Etwas wahrhaft Böses, auch erkannt als solches, könne den Beweggrund abgeben, insofern es irgend welchen Schein des Guten annehme, wenigstens insofern die Ausübung der Freiheit als solcher (exercitium libertatis) ein Gut sei. Wie dem immer auch sei, die Lehre des h. Thomas (und diese kann hier als sententia communis bezeichnet werden) liegt bestimmt und entschieden vor. Sie ist enthalten in folgendem constant wiederkehrendem Satze: „omne agens agit propter bonum, nec potest quis ferri in malum sub ratione mali". In der Sa. c. Gent. lib. III. c. 3. gibt Thomas in 9 Nummern den Beweis hieher, den ich hier vollständig mittheile, um später darauf verweisen zu können, wenn von dem „Guten" speciell die Rede ist. Hier merke man sich vorerst besonders die Nummern: 1. 2. 3. 4. und 7. Das Kapitel lautet: „Ex hoc autem ulterius ostendendum est, quod omne agens agit propter bonum.

1. Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem, ad quod agens determinate tendit, opportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum, nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum; quod autem conveniens est alicui, est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

2. Praeterea: finis est, in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et ejus, quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum; nam bonum est, quod omnia appetunt. Omnis ergo actus et motus est propter bonum.

3. Adhuc: Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur, vel ut conservetur secundum speciem vel individuum, vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum, quod est esse, bonum est; et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

4. Amplius: Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem. Si enim ipsa actio sit finis, manifestum est, quod est perfectio secunda agentis. Si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est, quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum, quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

5. Item: Omne agens agit secundum quod est actu. Agendo autem tendit in sibi simile. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni, nam malum non invenitur, nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

6. Adhuc: Agens per intellectum agit propter finem, sicut determinans sibi finem; agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est c. pr., non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non

determinat sibi finem *nisi sub ratione boni*: intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est *objectum voluntatis*. Ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem, nisi secundum quod est bonum, cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

7. Item: Ejusdem rationis est fugere malum et appetere bonum; sicut ejusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere; nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum. Omnia autem agentia naturalia quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscujusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

8. Adhuc: Quod provenit ex alicujus agentis actione *praeter intentionem* ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae vel semper vel frequentius, quod melius est, sicut in plantis folia sic esse disposita ut producant fructus, et partes animalium sic disponi, ut animal salvari possit. Si ergo haec eveniunt praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a casu, vel fortuna. Sed hoc est impossibile: nam ea quae accidunt semper vel frequenter, non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus. Naturale ergo agens intendit ad id quod melius est, et multo manifestius, quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

9. Item: Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Opportet igitur movens et motum ad idem tendere, in quantum movetur.

Quod autem movetur cum sit in potentia, tendit ad actum et ita ad perfectum et bonum; per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum. Hinc est, quod philosophi definientes bonum dixerunt: (1. Ethicor. eap. 1.) „bonum est, quod omnia appetunt“ — et Dionysius 4. cap. de div. nom. dicit: „quod omnia bonum et optimum concupiscunt.“ —

Die in diesem Capitel aufgeführten Gründe für unseren Satz scheinen keiner Erläuterung zu bedürfen. Alles wird klar, sobald man nur das oberste Princip der Handlungen festhält. Der Wille will Etwas! Das heißt nichts anders, als: „der Wille will einen Zweck!“ Deßhalb wiederholt Thomas immer: „finis se habet in operabilibus (moralibus), sicut primum principium in speculativis (demonstrabilibus).“ Und wenn Einer nun weiter fragen wollte nach dem Grunde, so wäre das ein Unsinn, weil, wie das Erste kein Ersteres vor sich hat, so das Letzte kein noch Letzteres nach sich haben kann. Nichts destoweniger kann der Zweck material und formal gefaßt werden, und in diesem Falle ist der formale Grund, warum ich den Zweck will, der: „weil es gut ist.“ Das Gute ist dann der eigentliche Beweggrund, (ratio), der mich treibt in letzter Instanz. Eine weitere Instanz kann es nicht geben, eben weil das Gute der letzte formale Beweggrund ist. Oder man faßt das Gute hinwieder, wie vorhin den Zweck, materiell und will dann nach dem formellen Grunde fragen. Alsdann muß ich auf die Frage: „warum will ich das Gute?“ antworten: „weil es der Zweck (finis) ist.“ Die wechselseitige dialektische Bewegung kommt daher, daß „der Zweck“ und „das Gute“ Ein und das-

selbe ist, nämlich das Object des Willens. Je nachdem man nun den einen oder den anderen Begriff als das Materielle faßt, so gibt sich darnach das Formelle des Andern. In unserer Titelfrage dieses §. haben wir den Zweck materiell gefaßt und darnach mußte also die formelle Antwort in dem „Guten" gegeben werder. Wir werden nämlich in der Metaphysik den Satz bekommen: „omne ens unum est, verum est et bonum est? Der Sache nach ist „wahr" und „gut" Ein und dasselbe, aber nicht secundum rationem d. i. nach dem Gesichtspuncte, unter welchem ein Ding gefaßt wird. So ist es auch mit „Zweck" und „Gut". Jeder Zweck formell als Zweck ist das Gute, und jedes Gute formell als gut ist Zweck. Bei solchen dialectischen Bewegungen kommt es, wie schon oft erinnert worden, darauf an, die Anschauungsweise finaliter nach einem höchsten Gesetze zu reguliren, damit aller Confusion ntcht Thür und Thür geöffnet werde, und weil in der That nach metaphysischen Grundsätzen die Regelung Statt finden kann und muß.

Diese Regelung der Anschauungsweise und Ausdrücke wird uns die schlichte Lösung eines Zirkels geben, der die Grundlage der Moralwissenschaft zu erschüttern scheint, dessen Dasein aber nichts, als die nothwendige Folge strenger Wissenschaftlichkeit ist. Der Zirkel ist dieser: „Warum will ich den Zweck?" Antwort: „Weil das gut ist." Und hinwiederum: „Warum will ich das Gute?" Antwort: „Weil das Gute Zweck ist." Beide Antworten sind richtig. Aber dann beweise ich ja das Eine durch das, was zu beweisen ist? Die Lösung ist diese: der „Zweck" und das „Gute" ist Ein und dasselbe der Sache nach (secundum supposita — materialiter). (Finis et bonum convertuntur sagt Thomas.)

Nun muß die Frage: „warum will ich den Zweck?“ richtig verstanden werden. Die Frage kann 1) heißen: „warum will ich überhaupt einen Endzweck formell als Zweck?“ und dann ist die Antwort: „eben, weil er Endzweck ist.“ Endzweck ist derjenige Zweck, der seiner selbst wegen gewollt wird. Das „warum?“ ist hier also eben so unstatthaft, wie wenn ich fragen wollte: „warum ist das Letzte das Letzte?“ Eben weil nichts mehr folgt. Mit dieser Antwort habe ich keinen Grund, sondern eine Erklärung in anderen Terminen gegeben. Will ich in dieser Weise auf obige Frage eine vernünftige Antwort, nicht als Grund, sondern als Erklärung der Terminen geben, so muß ich sagen: ich will den Endzweck, weil, „einen Endzweck wollen“ das Object des Willens ist. (Finis est objectum voluntatis — s. Th.) Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem „Guten“. Das Gute ist Zweck, ist das Object des Willens, ist dasjenige, was seiner selbst wegen gewollt wird. Folglich muß ich auf die Frage: „warum will ich das Gute?“ antworten: „eben, weil es gut ist!“ und dann kann ich, nicht als Grund, sondern als „Erklärung“ sagen: das Gute ist nämlich das Object des Willens (bonum est objectum voluntatis — s. Th.)

2) Die Frage: „warum will ich den Zweck?“ kann aber auch zweitens den Sinn haben: „warum will ich diesen oder jenen und nicht einen andern Zweck?“ — Dann habe ich den Zweck „objectiv“ oder „materiell“ gefaßt. Und da dieser ein doppelter sein kann, nämlich entweder ein „guter“ oder ein „schlechter“ Zweck, so fragt es sich: worin liegt in beiden das Formelle meines Wollens? Ich kann hier nicht antworten mit dem Zwecke überhaupt, wie oben, weil darnach nicht ge-

fragt wird. Daß ich einen Zweck will, wird supponirt und versteht sich hier von selbst. Es handelt sich um die Beschaffenheit des Gewollten, um gut und schlecht sein des Gewollten. Das Gute ist, wie oben gesagt, Zweck; ich will es also, weil es gut ist. Der eigentliche Beweggrund ist also das Gut-sein (bonitas). Wenn das Gute Zweck ist, so kann, nach dem principium contradictionis das Schlechte nicht Zweck sein, eben weil es sein Gegentheil ist. Folglich kann ich das Schlechte nicht wollen, weil es schlecht ist, sondern nur, weil es gut, zwar nicht ist, aber als gut erscheint, d. h. ich kann es nur wollen sub ratione alicujus boni. Eben so verhält sich die Sache, wenn ich umgekehrt nach der ratio boni fragen wollte. Dann wird das bonum objectiv gefaßt und sein formeller Grund, warum es ein bonum ist, besteht darin, daß es Zweck (Endzweck) ist („bonum habet rationem perfecti, ultimi, finis“ s. Th.) Die ratio einer Sache, d. i. ihr formeller Grund liegt höher, als die Sache selbst („caussa altior est caussato“ — s. Th.) Die ratio liegt im Intellect. Der Intellect steht aber simpliciter höher, als der Wille. Und dieser wird hier als die gewollte Sache, d. i. objectiv oder materiell genommen. (Man vergleiche Sa. p. 1. q. 82. a. 3. in corp.)

Es erübrigt nur noch, obiger dialectischen Anschauungsweise, mit Bezug auf den Satz: „finis et bonum convertuntur“, eine feste Grundlage zu geben, um jeglicher Sprachverwirrung durch Fixirung der Principien vorzubeugen. Bezüglich der Begriffe finis und bonum ist nämlich festzuhalten, daß der finis seiner selbst wegen, Alles Andere aber propter finem begehrt wird; daß also der finis als das bonum per se, Alles Andere aber nicht als „per se bonum“, sondern als „propter finem bonum“

bezeichnet werden muß. Ich setze einen die Sache betreffenden Text hieher, dessen erste Hälfte zur Repetition des früher Gesagten dienen kann. Sa. theol. p. 1. q. 60. a. 2. sagt der engl. Lehrer: „...Cum natura sit primum, quod est in unoquoque, oportet, quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter: et ex hac cognitione caussatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter autem in voluntate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, ut dicitur in 2. Phys. (text. 89); sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate caussantur omnes aliae voluntates, cum, quidquid homo vult, velit propter finem. Delectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hac derivata, quae est boni, quod diligitur propter finem, est dilectio *electiva.* Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus et voluntatis, quia, sicut supra dictum est. q. praec. a. 2. Cognitio intellectus fit, secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine, quod non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quodammodo movetur.

Sed actus appetetitivae virtutis est e converso secundum ordinem appetentis ad res. *Quarum quaedam*

sunt per se bona et ideo secundum se appetibilia; quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud...“ — Also: quia „bonum est, quod omnes appetunt“, (das Object des Begehrungsvermögens wird gut genannt), finis autem appetitur propter se, alia autem propter finem: ergo finis est *„per se bonum“*, alia autem *„propter finem bona“*. —

§. 14.

3. Art. Wodurch der Zweck eigentlich eine Bewegursache sei.

In dem vorhergehendem Artikel haben wir gesehen, daß der eigentliche Beweggrund nur in der Güte des Zweckes liegen kann, oder, daß nur das Gute, nie das Böse, die Natur des Zweckes haben kann. Das Alles bezog sich aber nur auf den actus primus, d. h. auf die Wirklichkeit des Seins des Handelnden, insofern dieses in seinem Wesen bestimmt, determinirt wird. Wir fragen jetzt: wodurch der Handelnde bewegt werde in actu secundo, d. i. in der Ausübung seiner Thätigkeit, oder wie der Zweck einwirke auf den Handelnden in actu secundo. Daß der Zweck wirklich und wahrhaft Ursache sei in den geschaffenen Dingen, haben wir oben gezeigt. Die Wirkungen des Zweckes sind alle Acte, welche seinetwegen geschehen, von denen die Einen dem ordo intentionis (volitio finis, desiderium ejus et intentio), die Anderen dem ordo executionis (sc. consilium, electio, imperium, usus, executio mediorum tandem assequatio

finis et delectatio de finis possessione) angehören. Der ordo intentionis fängt an mit dem einfachen Wollen des Zweckes und endigt mit der Wahl der Mittel; der ordo executionis fängt an mit dem Wollen der Mittel und endigt mit Erlangung des Zweckes (cf. Sa. th. 1. 2. q. 8. sqq.) Also nicht blos das, was dem ordo executionis angehört, ist Wirkung des Zweckes, sondern auch die Intention selbst und die einfache Liebe zum Zwecke. Denn das Alles geschieht wegen des Zweckes. Was immer aber des Zweckes wegen geschieht, ist dessen Effect. Es gibt hier eine dreifache Meinung. Die erste nimmt an, die Ursachlichkeit des Zweckes bestehe blos darin, daß der Zweck seine eigene Güte zeige, vorhalte. Diese Annahme ist einfach deshalb nicht haltbar, weil uns die Erfahrung gar zu derbe zeigt, daß die Ovidische Sentenz: „video meliora proboque, deteriora sequor“ nur allzu wahr ist, daß wir die Güte eines Zweckes sehr wohl uns vorgehalten sehen und auch einsehen, daß dennoch aber der Wille nicht zur That kommt. Dazu kommt, daß ja der Zweck das eigenthümliche Object des Willens ist, also muß ihre Ursachlichkeit direct auf den Willen ihren Influx ausüben. Die Vorzeigung der Güte des Zweckes geht aber direct nur den Intellect an. — Die zweite Meinung hält dafür, daß der Zweck wirklich ursache durch Eindrückung einer gewissen Qualität, wodurch er den Willen bewege. Wie will man aber diese fingirte Annahme rechtfertigen? Und gesetzt auch, es würde dem Willen eine gewisse Qualität eingedrückt, so könnte mit Rücksicht auf diese Qualität wohl von einer caussa efficiens, nicht aber von der caussa finalis die Rede sein. Denn woher sollte die caussa efficiens für die eingedrückte Qualität sonst genommen werden? Die dritte

Ansicht, die Thomistische, ist diese: **Die Bewegursache des Zweckes ist die Liebe oder das Verlangen zu ihm, welche Liebe oder welches Verlangen er dem Willen einflößt.** So lehrt ausdrücklich der h. Thomas q. 22. de Ver. a. 12.: „Sicut influere caussae efficientis est agere, ita influere caussae finalis est appeti et desiderari". Und Sa. c. Gent. lib. 1. c. 75.: „caussalitas finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur." In diesem Sinne sagt s. Augustin Conf. l. 13. c. 9.: „Pondus meum — amor meus! eo feror quocunque feror." (Man vergleiche s. Th. Sa. 1. 2. q. 26. a. 1, wo gezeigt wird, wie das appetitive Vermögen eine Cirkelbewegung macht.) Der Grund für diese Lehre liegt in der eigenthümlichen Natur des Willens. Der Wille ist ein **Begehrungsvermögen**. Wie jedes Vermögen, gemäß seiner specifischen Natur, zu seinem eigenthümlichen Object hingerichtet ist, so wird das Begehrungsvermögen gewissermaßen durch seine eigene Last („pondus meum" s. Aug.) zu dem vorgezeigten Gut hingezogen. Während der Intellect das Object an sich zieht, um sich die species intelligibilis zu bilden, wodurch er die Objecte außer sich erkennt, wird umgekehrt der Wille vom Objecte angezogen. Das Object reizt auf und zieht an. Diese Aufreizung und Anziehung ist aber eben nichts anderes, als „Sehnsucht oder Liebe zu ihm einflößen". Also ist die Bewegursache des Zweckes die dem Willen eingeflößte Sehnsucht (Verlangen) oder Liebe zu dem Zwecke.*)

---

*) „Sehnsucht oder Liebe": Ueber diese Disjunction bemerkt s. Th. in 2. d. 1. q. 2. a. 1.: „Desiderium est rei non

Das Gesagte, in logische Form gefaßt, wäre folgende Schlußfolgerung: Die Ursachlichkeit (oder Beweggursache, caussalitas) des Zweckes ist das, wodurch der Zweck den Willen in actu secundo bewegt und zu sich zieht; — der Zweck bewegt und zieht aber den Willen durch die Liebe zu ihm: also ist die Liebe zum Zweck (amor finis) dessen Ursachlichkeit. Der Obersatz ist klar; denn das ist nach dem Gesagten der Unterschied zwischen dem intellectiven und dem begehrenden Vermögen, daß jenes den Gegenstand an sich zieht, dieses aber zu dem Gegenstande hingezogen wird. Dieses Hingezogenwerden ist das Begehren (appetitus est inclinatio ad rem appetitam). — Folglich übt der Gegenstand (i. e. der Zweck) in so weit seine Macht oder Ursachlichkeit auf das wollende Begehrungsvermögen aus, als derselbe dieses Vermögen an sich zieht. — Der Untersatz der obigen Schlußfolgerung: „der Zweck bewegt und zieht den Willen durch die Liebe

---

habitae, sed amor est rei, quae habetur, ut Augustinus dicit; et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio, quod ex se non habet. Sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfectissime amat, et ex hoc vult, quod bonitas sua multiplicetur per modum, qui possibilis est, ex sui sc. similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem Divinae bonitatis recipit.“ — (Creaturae ergo agunt ex desiderio finis nondum habiti, quod quidem desiderium consequitur simplicem amorem seu complacentiam finis. Deus autem agit propter suam bonitatem, quam perfecte amat, et propter quam vult creaturas!)

zu ihm" ist zu beweisen. Es ist offenbar, daß der Zweck den Willen bewegt und zieht durch das, wodurch der Wille zum Zwecke hinbewegt und gezogen wird. Der Wille wird aber zum Zwecke hinbewegt und gezogen durch die Liebe zu ihm: folglich bewegt und zieht der Zweck den Willen zu sich durch die Liebe, in wie weit er diese Liebe einflößt.

Wenn also nach dem vorhergehenden §. der Beweggrund (ratio) des Zweckes nur die Güte (wahre oder scheinbare) ist, so ist die unmittelbare Folge davon die in uns erregte Liebe zu der Liebenswürdigkeit jener Güte. (actus primus); — actus, weil schon eine Wirksamkeit, eine actualisirte Potenz eingetreten ist in der erregten Liebe; primus, weil es die principiell, zu allererst in mir vom Objecte aus gewirkte Wirksamkeit ist, während ich vorher, ehe das Object auf mich eingewirkt, nur in potentia rücksichtlich der in mir erregten Liebe mich befand. Der actus primus treibt zum actus secundus. Die actuelle Liebe treibt zur actuellen Thätigkeit, zur thätigen Bewegung nach dem Objecte hin, zur Erlangung des Objects in der Wirklichkeit seines Seins, und nicht blos in der Intention. Die Ursache dieser Bewegung ist zunächst also jene Liebe, wie der Grund der Entstehung dieser Liebe die Güte ist.

Nach dem Gesagten können wir nun urtheilen, was von jener Distinction zu halten, die man in neuester Zeit machen zu müssen glaubte zwischen „Motiv" und „Zweck." Nach der Lehre des h. Thomas liegt der ganze Prozeß der Bewegung in allen seinen Momenten klar vor. Rufen wir uns die oben gegebene Eintheilung des Zwecks ins Gedächtniß, namentlich des finis operantis und f. operis, so wie des finis intrinsecus und f. extrin-

secus nnd zum Ueberfluß des finis effectus und f. obtentus: so erübrigt nichts mehr zur Analysis jeglicher Thätigkeit. Will man irgend Etwas in diesem Proceß „Motiv“ nennen, so paßt der Name am besten für die Bewegursache (caussalitas finis). Unser schwankender Sprachgebrauch nimmt den Terminus Motiv sowohl für die Bewegursache, als auch für den Beweggrund, und auch für den Zweck. Das Mißliche und Erfolglose der Unterscheidung zwischen Motiv und Zweck lag darin, daß der Satz: „finis movet“ nicht in seiner ganzen Schärfe gefaßt und die weiteren Momente dieses Bewegungsprozesses der Thomistischen Distinction entbehrten, die oben gegeben ist.

Es wird der Mühe werth sein, noch weiter vorzudringen in dem Verhältnisse der wechselseitigen Thätigkeiten dieses Bewegungsprocesses eines Theils, um allenfalsigen Objectionen vorzubeugen, anderen Theils, um den Beweis klar vorzulegen, wie tief der englische Lehrer die Sache durchschaut habe. Dazu der folg. §.

§. 15.

Die Cirkelbewegung.

Man hüte sich, überall, wo eine Cirkelbewegung sich zeigt, sofort eine sogenannte petitio principii finden zu wollen. Ueberall wo eine Cirkelbewegung des Intellects, des Willens oder überhaupt aller Thätigkeit Statt findet, kommt es darauf an, die verschiedenen Momente und Gesichtspunkte aufzufinden, wodurch eine falsche petitio

principii beseitigt wird. Nur dann, wenn solche Distinctionen unzulässig sind, ist eine falsche, also wirkliche petitio principii vorhanden.

In unserer Materie citirt der h. Thomas wiederholt den Aristoteles und Dionys. Areopg. (oder wer immer der Autor ist). Sie machen beide auf den Cirkelbewegung des Willens oder der Liebe fast mit denselben Worten aufmerksam. Dionysius sagt „Amor est circulus a bono in bonum revolutus.“ Aristot. sagt:„ appetitivus motus circulo agitur.“ Ein Cirkel ist die in sich selbst zurückkehrende Bewegung, oder diejenige in welcher das principium und der terminus, Anfang und Ende der Bewegung Eins sind, zusammenfallen. Die Liebe hat ein und dieselbe Sache als Princip und als Terminus. Sie entsteht aus der erfaßten Güte (des Objects) und endigt oder ruht im Besitze dieser erlangten Güte des Objects, in welchem sie sich wie in ihrem eigentlichen Elemente, ihrem wahren Centrum, fühlend, die Zufriedenheit und Glückseligkeit gebiert.

Zuvörderst halte man den Satz: „finis movet“ als das unerschütterliche Fundament fest. Nun leuchtet aber aus dem vorigen §. sofort ein, daß wir es hier mit einer doppelten Motion zu thun haben. Die Eine ist die motio moralis, die Andere die motio physica. Die motio moralis (metaphorica) ist das Aufreizen (allicere), welches vom Objecte ausgeht. Die motio physica ist das Ausführen (ellicere), welches vom Appetit, von der erregten Liebe ausgeht. Die bonitas alliciens und der appetitus elliciens sind die beiden constitutiven Principien der Liebe. Jedes dieser beiden Principien gehört also einem ganz verschiedenen ordo an. Der appetitus elliciens gehört dem genus der caussa efficiens an, weil diese Begierde

als caussa vitalis die Lebensbewegung abgibt, gebiert. Die bonitas alliciens gehört aber dem specifisch verschiedenen genus der caussa finalis an, weil sie nicht aus sich heraus, aus der physischen Kraft ihrer Güte, einen weiteren Act auswirkt und bewirkt, sondern zu diesem Auswirken und Bewirken blos auffordert und aufreizt, während das wirkliche Ausführen des Acts ganz dem Willen verbleibt. Dieses Letztere ist der moralische Ausfluß und Einfluß, das Erstere dagegen ein physischer Ausfluß und Einfluß. Dabei besteht aber immer und sehr wohl der innige Zusammenhang, in welchem der Zweck mit der erregten Begierde steht, so daß diese ihre coaptatio commensurata fini von diesem genau in dem Maaße empfängt, als der Zweck begehrungswürdig ist.

Thomas spricht sich hierüber in dem Artikel: „utrum amor sit passio?“ (Sa. 1. 2, q. 26. a 2.) also aus: „Respondeo dicendum, quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo dat motum consequentem formam, — sicut generans dat corpori gravitatem et motum consequentem ipsam, et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in 3. de anima (text. 55). Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem; — et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud, quam complacentia appetibilis. Et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium, et ultimo quies, quae est gaudium.

Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est, quod amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.“ (Man sehe die weiteren Objectionen daselbst.)

Das Gesagte wird deutlicher hervortreten, wenn wir den Blick auf das ganze Gebiet aller Dinge werfen, wie sie aus dem Urquell alles Seins hervorgehen. Was im Macrocosmus sich zeigt, wiederholt sich im Microcosmus. Das höchste Wesen, Gott, ist nicht blos das allerwirklichste Sein (ens actualissimum), sondern auch die vollkommenste geordnetste Seinsweise (ratio ordinatissima). So können wir auch in allen geschaffenen Dingen die Wirklichkeit des Seins und die Ordnung des Seins unterscheiden (Unumquodque agens agit sibi simile). Das Constituirende des Macrocosmus wiederholt sich aber in jedem einzelnen Ding. Deßhalb wohnt den Dingen eine doppelte Kraft oder Thätigkeit inne, die den beiden genannten Formalitäten, des Seins nämlich und der Ordnung des Seins, entspricht. Die Eine Kraft gründet in der Wirksamkeit des Seins, vermöge welcher Kraft das, was wirklich ist (actu), jenes bewegt, was in der Potenz ist, indem jenes diesem die Wirklichkeit (actualitas) mittheilt. Die andere Kraft gründet in der vernünftigen Ordnung des Seins (mag diese nun eine ver-

nünftige in vernünftigen Wesen oder eine instinctmäßige und naturnothwendige, von dem Vernunftwesen mitgetheilte sein, welcher der natürliche Trieb oder die Neigung folgt). Diese vernünftige Ordnung des Dings constituirt die geregelte Entwickelung desselben nach dem wechselseitigen geordneten Verhalten des Mittels zum Zwecke — und das Alles durch die Liebe zum letzten, höchsten Gut, das angestrebt wird. Die erste Kraft gibt die caussa efficiens ab, ist der Ursprung aller physischen Wirklichkeit (versteht sich: semper supposita caussa prima!) und wird deßhalb caussa physica genannt. Die zweite Kraft constituirt die caussa finalis, ist der Ursprung der ganzen Disposition in den appetiblen oder moralischen Dingen und wird deßhalb caussa moralis genannt. *) Vom begehrenswerthen, liebenswerthen Objecte geht der Kreislauf aus. Die in mir erregte Begierde, Liebe zum Object derselben treibt den Willen zur Erlangung, zum Besitze des Objects, in welchem die Liebe endigt und ruht, wie sie von ihm ausgegangen. Das ist derselbe Kreislauf, welcher in dem Axiom ausgedrückt ist: primum in intentione est ultimum executione. Vollzieht sich der Besitz des Objects nicht total, sondern partiell, so wiederholt sich der Kreislauf; in erhöhterem Maaße reizt das theilweis erlangte Gut, in erhöhterem Maaße treibt die Begierde zu ihm wieder hin bis zu vollem Besitze des geliebten Objects. „Amor est circulus a bono in bonum revolutus!“ — Wie mit dem Willen, so verhält es sich

*) Diese moralische Ursache wird metaphorisch in den Ausdrücken pondus, inspiratio, allicientia, attractio bezeichnet. Eigenthümlicher aber ist die Bezeichnung durch gratia, meritum, dignitas; „finis movet gratiâ suâ, — meritis suis — quibus dignus est amore et mediis convenientibus.

in ähnlicher Weise mit der Bewegung des Erkenntniß-processes. Diesem liegt ja die begehrende Thätigkeit zu Grunde. Voluntas movet omnes facultates quoad actum exercitii. Die Erkenntniß beginnt mit der cognitio in confuso, der Erkenntniß im Allgemeinen und des Allgemeinen, und strebt nach der cognitio distincta, der Erkenntniß des Einzelnen und Besondern, weil Alles Wirkliche particulär ist. Ist die deutliche Erkenntniß (cogn. distincta) zur größt möglichen Klarheit der Einsicht in das Wesen gelangt, so ruht sie im Betrachten, im Schauen. Wo immer und so lange diese deutliche Erkenntniß noch fehlt, treibt sie von Neuem zum weiteren Forschen, bis das Object der Erkenntniß vollends erfaßt ist und so der Intellect ruht im völlig durchdringenden Schauen, versteht sich so weit die Fähigkeit es erlaubt.

Der englische Lehrer spricht auch von dieser Cirkelbewegung in Gott. In den Quaest. disp., de potentia Dei q. 9. a. 9. „utrum in Deo sit aliqua diversitas?“ zeigt er den Unterschied zwischen dieser Bewegung in Gott und in der Creatur. In der Creatur, sagt er, fängt die Bewegung von Außen, vom äußern Objecte aus, an und endigt nach Außen, im äußern Objecte. Denn das Gut der Creatur ist nicht Etwas, das aus ihr selbst hervorgeht, sondern ein außer ihr Gesetztes und zu Suchendes. Im Gegentheil ist bei Gott Alles immanent. „In Deo circulus incipit ab intra et terminatur ad intra.“ Denn die Güte und Vollkommenheit ist ihm innerlich, ist er sich selbst. Von ihm geht alle Güte aus und zu ihm strebt Alles wieder hin als zum höchsten Gute. *)

---

*) Man beachte die Wahrheit: die Creatur hat die Wahrheit, wie die Güte, d. i. das Object ihrer Erkenntniß und ihres

Nach dem Gesagten wird man keinen Widerspruch darin finden, daß die Liebe zum Zweck sowohl Wirkung, als Ursache ist. Sie ist Wirkung, insofern sie vom Object, vom Zweck ausgeht; sie ist aber Ursache, Bewegursache, insofern der Zweck durch die Liebe, welche er dem Willen mittheilt, seine Liebenswürdigkeit ausübt. Ein einfaches Beispiel haben wir am Gesicht. Das Sehen ist sowohl Wirkung der Sehkraft, als auch die Bewegursache. Es ist Wirkung, insofern es von der Sehkraft ausgeht; es ist die Bewegursache, insofern es eine Ausübung der Sehkraft ist.

Es erübrigt noch, darauf aufmerksam zu machen, wie die Liebe unter verschiedenem Gesichtspuncte sowohl die Bewegungsursache des Willens, als die Bewegursache des Zweckes genannt werden muß. Die Liebe kann, wie Thomas lehrt, Sa. 1. 2. q. 26. a. 2. in doppelter Weise gefaßt werden. Einmal, als die durch den Zweck und das geliebte Object bewirkte Umwandlung des Willens, oder als die Situation, die Stimmung des Willens. Das andere Mal als der Lebensact, welcher vom Willen ausgeht. In ersterer Hinsicht ist sie die Bewegursache des Zweckes, welcher jene Liebe einflößt durch seine Güte. Denn Güte bringt Liebe und bewegt dadurch den Willen.

Wollens außer sich, nicht in sich. Sie ist nicht die Wahrheit, die Güte; — sie sucht die Wahrheit, die Güte. Sie ist, wie Thomas sagt, in potentia zur Erkenntniß und Liebe. Gott dagegen ist die Wahrheit, ist die Güte im reinsten und vollendetsten Act, — est actus purissimus, so daß keinerlei Potenz in ihm ist. Das gegen die Ich-Philosophen! So auch mit der Einheit. Die Creatur hat die Einheit (der Erkenntniß und des Wollens) nicht in sich, sondern außer sich, als Object, in Gott — und dadurch in sich! —

In zweiter Hinsicht ist die Liebe aber die Bewegursache des Willens, indem sie als ausgeübtes Wollen wirklich vom Willen als ihrem Lebenquell ausgeht. In dieser Hinsicht, insofern nämlich die Bewegung vom Willen ausgeht, ist es eine motio physica; dagegen in ersterer Hinsicht, insofern die Bewegung vom Objecte ausgeht, ist es eine motio moralis.

§. 16.

4. Artikel: welche Wesen einen Zweck erstreben und in welcher Weise.

Der Satz: „Omne agens agit propter finem" muß schlechthin im strengsten Sinne des Wortes gefaßt und auf jegliches Sein ausgedehnt werden. Wie ein actueller Wille unmöglich ist ohne ein gewolltes Object, so ist jede Bewegung unmöglich, ohne eine Richtung irgend wohin. Das Sein aller Dinge reducirt sich aber, wie die Metaphysik zeigen wird, auf ein erstes Sein. Dieses erste Sein ist, wie ebenfalls die Metaphysik demonstrirt, ein intelligentes, wollendes, persönliches Sein, von dem Alles geschaffene Sein seinen Ursprung hat durch die mit Intelligenz gewollte That des Urhebers, des Schöpfers aller Dinge. Jede Bewegung der seienden Dinge reducirt sich in letzter Instanz auf einen ersten Beweger, der selbst unbeweglich ist. Dieser erste Beweger aller Dinge kann nur ein mit Intelligenz wollender Beweger sein (cf. Metaphysik). Ein mit Intelligenz handelndes Wesen kann nicht zwecklos handeln, kann Nichts zwecklos schaffen und

bewegen. Alles Sein und jegliche Bewegung alles Seins reducirt sich demnach in letzter Instanz auf eine moralische Handlung des Seins und ersten Bewegers. Da die Metaphysik zeigt, daß ohne den continuirlichen Influx dieses höchsten Seins und ersten Bewegers Nichts subsistiren und Nichts sich bewegen kann („In Deo vivimus, movemur et sumus“), so zwar, daß auch Diejenigen secundären Ursachen (caussae secundae), welche selbsteigene Bewegkraft besitzen, doch diese nicht ausüben können ohne Gott, das absolute Wesen (caussa prima): so brauchen wir uns hier auf keine weitere Untersuchung einzulassen, ob Alles einen Zweck erstrebt.

Das, worauf es hier ankommt, ist

1) die Weise zu distinguiren, in welcher verschiedene Wesen verschieden ein Ziel erstreben; und

2) rücksichtlich des sogenannten „Zufalls“ diejenigen Erklärungen zu geben, welche für die Moralwissenschaft nothwendig sind.

Das hier zu Sagende betrifft zwar zunächst das freie Handeln des intelligenten Wesen, für welches wir die Regel des Handelns suchen — des Menschen. Da aber das Handeln des Menschen im innigsten Zusammenhange steht mit dem Streben der Natur, von welcher er sich umgeben findet, so findet auch die Regel des Strebens der Natur hier ihre geeignete Stelle.

Das Ganze aber wird sein Licht und Fundament empfangen, wenn wir zuerst den Unterschied zwischen dem göttlichen Wollen und dem creatürlich-intelligenten Wollen fixiren. Letzteres als Lemma aus der Metaphysik.

§. 17.

Das Wollen Gottes.

Der englische Lehrer zeigt Sa. th. p. 1. q. 19. a. 5. daß man für das göttliche Wollen keine Ursache suchen muß. „Voluntatis divinae non est assignare aliquam caussam. Deus enim uno actu vult omnia in sua bonitate; — ideoque uno actu vult finem et ea, quae sunt ad finem. Folglich: „velle finem non est ei caussa volendi ea, quae sunt ad finem. Sed tamen vult ea, quae sunt ad finem, ordinari in finem." Die berühmten Schlußworte des cit. Art. sind: „Deus vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc". Die Creatur will zuerst den Zweck; dann deliberirt sie über die Mittel zum Zwecke; wählt dann die passenden Mittel wegen des Zweckes und will die Mittel deßhalb, weil sie vorher den Zweck will, Alles in getrennten Acten. Gott dagegen vollzieht Alles in Einem Willensacte, so daß er nicht die Mittel des Zweckes wegen will, sondern so daß er zwar die Mittel als zum Zwecke hingerichtet, ihm dienend will, Alles aber in gleicher Weise wegen seiner Güte will. Der Grund liegt in der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wollens und wird in der Metaphysik demonstrirt werden.

Was nun die göttliche Thätigkeit betrifft, so muß unterschieden werden zwischen „opera Dei ad extra" und „ad intra". S. Thomas in 1. D. 34. q. 1. a. 2.: „Habi-

tudo caussae finalis est quidem in Deo respectu creaturarum, cujus bonitatem finem omnis creaturae dicimus, non autem respectu alicujus, quod in ipso est... quia ex hoc sequeretur gradus in bonitate". Gott ist sich selbst Zweck und Alles, was in Gott ist, ist sich selbst Zweck, weil Alles in ihm nichts anderes ist, als die Summa bonitas. Genau genommen kann hier aber von keinem Zwecke die Rede sein.*) — Rücksichtlich der opera ad extra sagt der englische Lehrer in 2. D. 1. q. 2. a. 1., nachdem er unterschieden hat zwischen dem finis operis und finis operantis, also: „Cum omne opus divinum in finem quemdum ordinatum sit, constat, quod ex parte operis Deus propter finem agit. Sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet, quod

---

*) Der Commentar des Cajetanus sagt hierüber: „Circa praedicta, pro quanto ponunt, quod omnium, comprehendendo etiam primum agens, divina bonitas est finis, adverte, quod Deus potest d u p l i c i t e r sumi: p r i m o modo absolute, — et sic ejus nullus est finis. A l i o modo, ut primum agens, — et tunc d u p l i c i t e r: u n o m o d o, quantum ad rem, quae est actio, qua dicitur agens, — et sic rursus nullum habet finem, quia actio Dei est ejus substantia; Et sic consuevit dici, quod Deus agit propter finem non sui, sed aliorum, ut in q. 19. a. 1. ad 1. tactum est. — A l i o m o d o formaliter, secundum rationem actionis, et sic habet suam bonitatem finem suae actionis, quia omne agens, ut in littera dicitur, agit propter finem. Et confirmatur: quia finis est caussa caussarum i. e. caussalitatis caeterarum caussarum. Ergo est caussa caussalitatis agentis: quod est esse caussam suae actionis. Si igitur finis, propter quem Deus agit, est sua bonitas, ipsa erit caussa, quare Deus agit."

etiam ex parte operantis finis actionis ejus consideretur, qui est bonum ipsius in ipso.... Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult, quod bonitas sua multiplicetur per modum, qui possibilis est, ex sui sc. similitudine: ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem divinae bonitatis recipit... Et propter hoc etiam dicit Augustinus, quod, in quantum Deus est bonus, sumus."

Wir haben also zwei Wahrheiten rücksichtlich Gottes zu beachten:

Erstens: „Voluntatis Dei non est assignare aliquam caussam."

Zweitens: „Omne agens (ergo et Deus) agit propter finem".

Die erstere Wahrheit bezieht sich auf den Willensact (actus voluntatis seu volitio); die zweite dagegen bezieht sich auf das Gewollte, das gewollte Object des Actes. In ersterer Hinsicht sind folgende Worte des h. Augustinus (lib. 1. de Gen. c. Manich. c. 2.) zu verstehen: „Qui dicit, quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei, quia voluit. Voluntas enim Dei caussa est coeli et terrae, — et ideo major est voluntas Dei, quam coelum et terra. Qui autem dicit: quare voluit Deus facere coelum et terram? majus aliquid quaerit, quam est voluntas Dei. Nihil autem majus inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id, quod non est, non quaerat, ne id, quod est, non inveniat."

In zweiter Hinsicht sagt Thomas: „Deus est caussa finalis omnium" (Sa. p. 1. q. 44. a. 4.), wie die h. Schrift lehrt: „Omnia propter semetipsum operatus est Dominus" (Prov. 16, 4.) Das ist es nun, was uns

hier wohl zu beachten ist. Gott handelt als intelligentes Wesen. Also handelt er nicht unbesonnen, sondern weise. Er weiß, was er will und wozu er's will. Er setzt sich das Object seines Wollens und will dasselbe, wenn er handelt. Das heißt aber nichts anderes, als agere propter finem.

Nun fragt es sich: worin besteht der Unterschied zwischen dem göttlichen Zweckwollen und dem creatürlichen Zweckwollen. „Objectum voluntatis est bonum." Gott ist die höchste Vollkommenheit (summa bonitas). Deßhalb kann er in Allem nur sich selbst als das höchste Gut wollen. Er genügt sich selbst, — kann also keinen Zweck außer sich wollen. Er besitzt sich selbst, — kann also das höchste Gut nicht erst verlangen, begehren und suchen. Im Besitze seiner selbst als des höchsten Gutes erübrigt für ihn nur Eines: die Liebe zu sich selbst. Gott liebt sich das höchste Gut! Das ist die höchste sittliche That Gottes, — die Eine That, in welcher sich Alles vereinigt. Alles Wirken Gottes ad extra kann keinen andern Zweck haben, als seine Vollkommenheit oder Güte (bonitas). Daraus folgt, daß Gott in seinem Wirken nach Außen, in der Schöpfung keinen andern Zweck haben kann, als den, welchen der Catechismus romanus in der schärfsten, philosophischen und theologischen Bezeichnung mit den Worten angibt: „Neque vero ulla alia fuit caussa, quae illum (Deum) ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiretur" (p. 1. n. 15. de Symbolo). — Kurz gefaßt ist also der Radical-Unterschied des creatürlichen und göttlichen Zweckwollens der: 1) creatura intendit acquirere aliquid; — sed Deus non intendit acquirere, sed solum communicare aliquid; 2) das

Object ist für die Creatur die zu ersehnende und zu erstrebende Güte Gottes, und dann die Liebe derselben. Das Object ist für Gott seine eigene Güte, also seine Handlung nur die Liebe. Beide vereinigen sich also im Endzweck der summa bonitas.

Ich lasse hier den oben citirten, durch frappante Kürze und Präcision ausgezeichneten Artikel des h. Thomas folgen (Sa. theol. p. 1. q. 44. a. 4.): „Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc, quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis (Gott und der Creatur) inquantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est, quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam, quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta; et his convenit, quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas; — et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.“

Nach dem Gesagten wird einleuchten, was von der in neuerer Zeit versuchten Distinction zwischen Zweck und Motiv in Gottes Handeln ad extra zu halten ist. Der Catechismus rom. wird in seinem alleinigen Rechte bleiben, auch in Bezug auf die Ausdrucksweise.

Das Weitere hierüber folgt unten bei der Lehre von der Glückseligkeit.

§. 18.

Die Weise, in welcher verschiedene Creaturen verschieden das Ziel erstreben.

Das Object, als zu erstrebender Zweck, wirkt auf das strebende Subject. „Finis movet.“ Diese Einwirkung, Bewegung, hängt jedoch ganz und gar von der Erkenntnißstufe und Erkenntnißkraft (Apprehension) ab, in welcher das Object, (der Zweck) von dem darnach strebenden Agens erfaßt wird. Wie der Wille, so ist überhaupt die begehrende Thätigkeit eine blinde Kraft; sie muß nicht nur geleitet, geregelt werden durch die Erkenntniß, — welcher Art immer diese auch sei —, sondern sie geht auch nicht einmal zur specificirten, bestimmten Thätigkeit über, ohne die vorausgehende, erkennende Thätigkeit. Sei es nun, daß diese erkennende, apprehensive Thätigkeit, welche das Object der Begierde vorhält, eine blos naturnothwendige Regel, oder ein instinctiver Trieb, — eine Regel und ein Trieb, die nur von einem intelligenten, einen Zweck beabsichtigenden Wesen herrühren können, — oder eine sensitive Apprehension, oder endlich eine intellective Vorstellung ist, — das Gesetz bleibt überall und stets unveränderlich dasselbe: „finis movet, in quantum apprehenditur“. Diese Apprehension ist also für die einen Wesen eine selbstständige, für die anderen eine stellvertretende. Offenbar haben nämlich einige Wesen keinerlei Erkenntnißkraft, folglich erkennen sie auch in keinerlei Weise einen Zweck. Doch aber ist eben so offenbar, daß

sie bewegt werden, folglich zu einem Zwecke hin bewegt werden. Meine sich bewegende Hand, meine geführte Feder, meine wandelnden Füße bewegen sich zu einem Zwecke. Aber sie bewegen sich nicht nach selbsteigener Apprehension. Sie werden bewegt durch eine ihnen als solchen nicht angehörende intelligente Kraft. So ist es mit der ganzen leblosen Natur. Sie wird bewegt nach fester Regel zu bestimmtem Ziele, wie der Pfeil vom Bogenschützen zum erfaßten Punkte hindirigirt wird. Die höher stehenden Wesen, welche mit Erkenntnißkraft begabt sind, theilen sich wieder nach zwei wesentlich verschiedenen Erkenntnißgattungen. Die Eine Gattung erkennt zwar das zu erstrebende Ziel, aber nur unvollkommen, halb. Diese Wesen erfassen zwar das Ziel, aber nicht als Zweck, sondern nur als Object. Der Zweck kann nämlich in doppelter Weise erfaßt werden: einmal blos, insofern als er eine Sache, ein Gegenstand ist, d. i. materialiter. Das andere Mal, insofern in dem objectiven Gegenstande die Beziehung des Zweckes als solcher erfaßt wird, d. i. formaliter. Das Erstere ist der finis als res bona; das Andere ist ipsa formalitas finis, in welcher Formalität die Beziehung und Proportion zu den Mitteln gegeben ist. Diese zweite Erkenntniß des Zweckes als solchen hat aber die erstere Erkenntniß des Zweckes als materiellen Objectes zur Voraussetzung.

Sämmtliche Thiere, als mit blos sensitiver Erkenntnißkraft begabt, haben blos die erstere, die unvollkommene, halbe Erkenntniß des Zwecks, nämlich blos die Apprehension eines materiellen Objects, eines materiellen Guts. Mag der Instinct oder die Dressur noch so wundervoll geleitet sein, — die Thiere gehen nicht über das singulär Materielle, das hic et nunc, gehen nicht über die bei-

gebrachte Regel hinaus. „Hirundo semper nidificat eodem modo“ sagt Thomas. Der gelehrige Elephant macht keine weitere Kunststücke, als ihm beigebracht sind. Sie erkennen nicht das Verhältniß der Mittel als solchen zum Zweck, — denn sie brauchen nur die ihnen beigebrachten Mittel, und keine andern, seien es auch die allerleichtesten und allerbesten — folglich erkennen sie auch nicht den Zweck als solchen.

Die andere Gattung der erkennenden Wesen endlich, als mit der vernünftigen Erkenntnißkraft begabt — und diese allein nennen wir im eigentlichen Sinne vernünftig, intelligent — erkennen vollkommen den Zweck nicht blos als ein Gut, sondern erkennen auch das Formale des Zweckes und seine Beziehung zu den Mitteln, die, je nach Beschaffenheit des Zweckes, gebraucht werden müssen zur Erreichung des Zweckes. Das ist die „actio humana, quae procedit ex deliberata voluntate cum cognitione finis, d. h. mit formeller Erkenntniß des Zweckes als solchen, nicht blos als eines zu erstrebenden Gutes. Ein einfaches Beispiel wird den Unterschied dieser beiden Erkenntnißarten klar machen. Ein Thier und ein Kind, beide sehen eine Frucht vor sich in einer Höhe, daß sie dieselbe nicht ohne weiteres erreichen können. In beiden wird in gewisser Weise Begierde erregt. Kann das Thier mit seinen natürlichen Sprüngen dieselbe erhaschen, so wird es das thun. Es kennt seine constante Kraft. Geht's hierüber hinaus, so ist die Begierde kraftlos. Anders aber verhält es sich mit dem verstandbegabten Kinde. Ohne jemals gesehen zu haben, wie man den Apfel vom hohen Schranke herunter nimmt, wird es den Stuhl heransetzen und so seine Arme verlängern; hilft das nicht, so wird ein Stäbchen oder ein Stab, oder gar ein Haken

mit spitzig einzuschlagender Schärfe das Mittel abgeben, um den Zweck zu erreichen, den das Thier schon längst aus den Augen verloren. Bei alle dem wird es etwa noch obendrein seine blöden Genossen an viel kunstreichere Mittel erinnern, die es hätte ausdenken können, je nachdem der herrliche Apfel an ungleich schwieriger zu erreichendem Platz in Verwahrsam gestellt wäre. Kommt dann bei weiterer Großjährigkeit die Periode der Reflexion, so wird es einiges Nachdenkens bedürfen und das gelehrte Kind spricht: wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen! Bei weiter entwickelter List oder Tugend wird es das Formale des Zweckes leicht trennen von dem Materialen und entweder aus bloßer Malitiosität oder aus reinster Güte eine Handlung verrichten, die an sich, der Materie nach, nichts bedeutet, aber der Intention nach eine ganze Welt voll Bosheit oder Heiligkeit in sich faßt. —

Wir haben also, dem Gesagten zufolge, drei verschiedene Classen von agirenden Wesen:

1) Die unterste Classe begreift diejenigen Wesen in sich, von denen man gewöhnlich sagt, daß sie keine selbstständige Bewegung haben. Thomas sagt von ihnen: magis aguntur, quam agunt, propter finem. Die Peripatetiker nennen diese Thätigkeit ein „agere propter finem passive et executive" — quasi exequuntur quaedam in finem tendentia. Sie haben keinerlei Art von Erkenntniß. Es treibt sie eine eingeborne Kraft und Regel zum Ziele hin, sicut sagitta a sagittante, sagt Thomas.

2) Die zweite Classe der Wesen umfaßt diejenigen, welche, mit sensitiver Erkenntniß begabt, eine selbstständige Bewegung haben, wie man zu sagen pflegt. Sie erfassen das Ziel als materielles Gut, apprehendunt finem ma-

terialiter. Aber, wiewohl sie selbstständig agiren, so ist doch wegen Unvollkommenheit der Erkenntnißweise, die eine blos sensitive Apprehension ist, noch kein Zweckwollen vorhanden. „Agunt propter finem materialiter et quasi apprehensive, non tamen formaliter et distinctive“. So stehen sie in der Mitte zwischen der ersten Classe und der folgenden dritten.

3) Die dritte Classe ist die der vernunftbegabten Wesen. Sie handeln vollkommen und im eigentlichsten Sinne wegen eines Zweckes, weil sie den Zweck nicht blos materiell, als ein materielles Gut erfassen, sondern zugleich formell den Zweck als solchen, folglich die Beziehung der Mittel zum Zweck erkennen und wählen können. „Perfectissime et propriissime agunt propter finem, quia formaliter et distinctive“. Man beachte diesen specifisch verschiedenen Unterschied zwischen dem vernunftbegabten und blos sensitiven Wesen. Der Zweck ist das Object. Wie jede Potenz specificirt wird, ihre specifische Beschaffenheit erhält vom Object, zu dessen Erfassung sie eingerichtet ist (cf. Physik) und wie alle Handlungen ihre specifische Verschiedenheit empfangen vom Objecte, welches Gegenstand der Handlung ist (hievon später): so auch ist es der Zweck und zwar die specifisch verschiedene Erfassung des Zweckes in der verschiedenen Weise, wie derselbe erkannt werden kann, wodurch die specifisch verschiedene Natur der Wesen begründet wird. Je nachdem die Erkenntniß des Zweckes eine verschiedene ist, je nachdem ist das agere propter finem ein verschiedenes. Wo die Erkenntniß des Zweckes im höchsten Grade, d. i. die formelle Erkenntniß, vorhanden ist, da ist das agere propter finem im eigentlichen, vollkommenen Sinne vorhanden, nämlich insofern das Handeln wegen eines

Zweckes ein specifisch verschiedenes ist.*) „In tantum aliquid agit proprie et directive propter finem, in quantum cognoscit rationem finis i. e. proportionem mediorum ad finem et quam dignus iste sit illis illaque isti commensurata“ sind die constant wiederkehrenden Worte des h. Thomas.**)

§. 19.

Der Zufall.

(casus — fortuna — fatum.)

Das gerade Gegentheil von einem geordneten, Etwas bezweckenden Streben ist das zwecklose sich ereignen. Ich sage das „zwecklose sich ereignen“, und nicht „das zwecklose Streben“. Denn ein zweckloses

---

*) Versteht sich, daß innerhalb dieser Species wieder Grade von größerer oder geringerer Vollkommenheit vorkommen können. Ein derartig gradueller Unterschied ist, wie wir zu sagen pflegen, kein wesentlicher. Daß die Erkenntniß Gottes eine specifisch verschiedene ist, wird aus dem vorher über „das Wollen Gottes“ Gesagten einleuchten.

**) Diese Apprensio oder cognitio finis ist nicht zu verwechseln mit der formalis ratio finis. Jene cognitio finis ist die conditio sine qua non (caussat finis). Bei jeder caussa kommen nämlich folgende drei Stücke vor: 1) das Materielle, 2) das Formelle, 3) die conditio sine qua non — oder anders ausgedrückt: 1) substantia, 2) formalitas 3) conditio.

Streben kann es nicht geben. Wo ein Streben ist, da wird Etwas erstrebt, also ein Zweck erstrebt. Das Zwecklose ist das nicht Intendirte, id, quod est praeter intentionem. Dieses ist dasjenige, was wir mit Zufall bezeichnen. Die Lehre vom Zufall kann füglich, wie die Alten thaten, in der Physik am Schlusse des Tractats über die Ursachen behandelt und dort in ihrer ganzen Ausdehnung genommen werden. Eben so wird in der Metaphysik bei der Lehre von Gott die letzte Begründung gegeben werden. Ich nehme dieselbe hier der Substanz nach, weil sie speciell die Moral angeht, und mit der Lehre von der caussa finalis innigst zusammenhängt.

Von den Dingen, die in der uns umgebenden Welt geschehen, werden viele dem sogenannten Zufall zugeschrieben. Bemerken wir von vornherein, (um nämlich auch den rechtmäßigen Gebrauch dieses fatalen Wortes zu berücksichtigen und, wenn man will, zu legitiren), daß mit dem Worte Zufall nicht eine gewisse und eigenthümliche Ursache derjenigen Dinge, welche jenem zugeschrieben werden, gemeint sein soll, als vielmehr ein gewisser Concurs und Conflickt der agirenden Ursachen. Das Unvorgesehene und per accidens sich Ereignende in diesem Conflickt der ursachlichen Agentien wird fortuna und casus genannt, wenn die Rede ist von particulären Agentien. Wird das sich so Ereignende aber als von einer höhern, universalen Ursache präordinirt genommen, so wird solches als fatum bezeichnet. Rücksichtlich der synonymen Ausdrücke fortuna und casus ist dann zu sagen, daß fortuna eigentlich gebraucht wird in caussis liberis, casus dagegen in naturalibus.

Einerseits versteht sich von selbst, daß es hier sich

nicht handelt um die schlecht heidnische Ansicht von fortuna, casus und fatum, wie solche Horaz in den Worten mahlt:

Fortuna saevo laeta negotio,
ludum insolentem ludere pertinax,
transmutat incertos honores,
nunc mihi, nunc aliis benigna.

Wo die gesunde Metaphysik ein höchstes Wesen zeigt, das, als persönliches Wesen, der Herr und Regierer des Alls ist, da kann von der blinden fortuna und dem eisernen fatum der schlecht heidnischen Weltansicht selbstverständlich keine Rede sein.

Andererseits aber ist wenig damit erlangt und schlecht damit gedient, wenn man eine Weltansicht und Welteinsicht schon deswegen gesund zu sein vermeint, wenn sie die Wörter: fortuna, casus und fatum nicht gebrauchen zu können vermeint. Gegen solche mangelhafte physische und metaphysische Weltanschauung müssen tiefgehende, gewichtige Wahrheiten festgehalten werden, welche in jenen Terminen verborgen liegen, wenn wir auch mit Augustinus sagen müssen: „Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, et linguam corrigat“ (de Civ. Dei c. 1.) Die Lehre vom Zweck, consequent die Lehre von dem, was nicht bezweckt und als solches casuell ist, wird nach dem h. Thomas Licht in die Sache bringen. Wir können hier die Lehre von Gott aus der Metaphysik präsupponiren. Mit der Lehre vom fatum muß der Grund gelegt werden zur Lehre vom Zufall. Deshalb zuerst:

§. 20.

Vom Fatum.

Thomas handelt hierüber in Sum. c. Gent. lib. 3. c. 93. und 94; cf. de casu ibid. lib. 2. c. 39., und Sum. theol. p. 1. q. 116. cf. ibid. q. 115. a. 3—6. In dem ersten Artikel dieser Quästion: „Utrum fatum sit aliquid" führt Thomas gegen die genommenen Einwendungen als arg. in contr. an: „Quod non est, non definitur; sed Boetius in 4. de Cons. definit fatum dicens, quod „„*fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus*"": ergo fatum aliquid est." Dann fährt der Engel der Schule also fort: „Respondeo dicendum, quod in rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. *Contingit autem quandoque, quod aliquid ad inferiores causas relatum est fortuitum vel casuale, quod tamen relatum ad caussam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum: sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante, concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casualis, sed per se intentum.* (Man merke sich diese Worte; sie enthalten die principielle Grundlage der ganzen Lehre vom Zufall).

Fuerunt igitur aliqui, qui hujusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam

superiorem caussam reducere voluerunt; et hi fatum et providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat in 5. de Civ. Dei c. 9; quod est contra ea, quae superius de providentia dicta sunt (q. 22. a. 2.)

Quidam vero omnia fortuita et casualia, quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem caussam, i. e. in coelestia corpora: et secundum hoc fatum nihil aliud est, quam dispositio siderum, in qua quisque conceptus est, vel natus.

Sed hoc stare non potest propter duo: primo quidem quantum ad res humanas; quia jam ostensum est (q. 115. a. 4.), quod humani actus non subdantur actioni coelestium corporum, nisi per accidens, et indirecte. Caussa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea, quae fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se caussa ejus, quod agitur. Secundo quantum ad omnia, quae per accidens aguntur. Dictum est enim supra (q. 115. a. b.), quod id, quod est per accidens, non est proprie ens neque unum; omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est, quod id, quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulchrum, inveniat thessaurum. Manifestum est autem, quod corpus coeleste agit per modum naturalis principii; unde et effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo, quod aliqua virtus activa coelestis corporis sit caussa eorum, quae hic aguntur per accidens, sive a casu, sive a fortuna.

Et ideo dicendum est, *quod ea, quae hic per ac-*

cidens aguntur, sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam caussam praeordinantem, quae est providentia divina: quia nihil prohibet, id, quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu, alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem: *fodiens repulchrum invenit thessaurum;* et sic hoc intellectus potest apprehendere, ita potest efficere, sicut si aliquis sciens, in quo loco thessaurus sit absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulchrum. Et sic nihil prohibet, ea, quae hic per accidens aguntur, ut fortuita et casualia, reduci in aliquam caussam ordinantem, quae per intellectum agat, et praecipue intellectum divinum; nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est (q. 105. a. 4; q. 106. a. 2; q. 111. a. 2.), et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. *Sic igitur, in quantum omnia, quae hic aguntur, divinae providentiae subduntur, tanquam per eam praeordinata*), et quasi praelocuta, fatum ponere possumus, licet hoc nomine sancti Doctores uti recusaverint propter eos, qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant;* unde Augustinus dicit in 5. de Civ. Dei (c. 1. a princ.): „„Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, et linguam corrigat"", — et sic Gregorius (in hom. Epiph. 10. „„absit a fidelium cordibus, ut fatum esse aliquid dicant"") fatum esse negat."

---

*) „Praeordinata": ita cod. Alcan. cum editis pluribus; edit. rom.: „ordinata".

Das in diesem Texte weitläufiger Gesagte gibt Thomas ganz kurz mit folgenden Worten (resp. ad 2. ibid.): „nihil prohibet, aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad caussas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam: sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit in lib. 83. Gg. 24.“ — Auf Grundlage dieses Textes werden folgende mit unübertrefflicher Kürze gegebene Resolutionen des englischen Lehrers nur vorgeführt zu werden brauchen, um sofort einzuleuchten. In dem 2. Art. der 116. Quästion fragt Thomas: „Utrum fatum sit in rebus creatis“ und antwortet: „Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet (q. 103. a. b.), divina providentia per caussas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum *dupliciter* considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. *Secundum* vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis caussis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati; et hoc est, quod Boetius dicit 4. de consol.: „„sive famulantibus quibusdam providentiae divinae spiritibus fatum exercetur, seu anima, seu tota inserviente natura, sive coelestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu daemonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur““: de quibus omnibus per singula in praecedentibus dictum est (q. 116. a. 1; q. 104. a. 2; q. 111. a. 2.) Sic ergo manifestum est, quod fatum est in rebus creatis, in quantum sunt ordinatae a Deo ad aliquos effectus producendos.“ Der unmittelbar folgende Artikel fragt: „Utrum fatum sit immobile“ und antwortet unter Vorausschickung der extremen Ansichten:

„Respondeo dicendum, quod dispositio secundarum caussarum, quam fatum dicimus potest *dupliciter* considerari: uno modo secundum ipsas caussas secundas, quae sic disponuntur, seu ordinantur; — alio modo per relationem ad primum principium, a quo ordinantur, sc. Deum.

Quidam ergo posuerunt, ipsam seriem seu dispositionem caussarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent propter hoc, quod quilibet effectus habet caussam, et caussa posita, necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum propter ea, quae supra dicta sunt (q. 115. a. 6. nämlich: voluntas non ex necessitate sequitur impressiones coelestium seu naturalium corporum).

Alii vero e contrario posuerunt, fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentia dependet; unde Aegyptii dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit (lib. de nat. hom. c. 36.); sed hoc supra exclusum est (q. 23. a. 8.), quia immobilitati divinae providentiae repugnat.

Et ideo dicendum est, quod *fatum secundum considerationem secundarum caussarum mobile est; sed, secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae*, secundum quod dicimus, hanc conditionalem (propositionem) esse veram vel necessariam: *si Deus praescivit hoc futurum, erit.* Unde cum Boetius dixisset, fati seriem esse mobilem, post pauca subdit (lib. 4. de cons.): „„quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est.““ —

Die Worte des letzten Artikels dieser Quästion „Utrum omnia fato subdantur“ verdienen deshalb noch angeführt zu werden, damit man sieht, wie constant Thomas in Application seiner Principien ist: „Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, fatum est ordinatio secundarum caussarum ad effectus divinitus provisos: quaecunque igitur caussis secundis subduntur, ea subduntur et fato; si qua vero sunt, quae immediate a Deo fiunt, cum non subdantur caussis secundis, non subduntur fato, sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia hujusmodi; et hoc est, quod Boetius (l. c.) dicit, quod „ea, quae sunt primae divinitati propinqua, stabilita fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt;““ — ex quo etiam patet; *quod, quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati majoribus implicatur*, quia magis subjicitur necessitati secundarum caussarum.“

Rücksichtlich dieser Lehre vom fatum erübrigt nur, zu erinnern, die Augustinische Mahnung zu befolgen: „sententiam teneas, linguam corrigas,“ damit man nicht mißverstanden werde durch Mißdeutung der Worte. Setzt man aber providentia divina statt fatum, so übersehe man nicht den Unterschied, wodurch eben die Sache festgehalten werden muß, den Unterschied nämlich, ob Etwas immediate, oder mediantibus caussis secundis der göttlichen Providenz unterworfen ist.

Nach dem Gesagten über das fatum wird Weniges genügen, um die Lehre von casus und fortuna in's rechte Licht zu setzen.

§. 21.

Casus — fortuna.

Die beiden Bezeichnungen fortuna und casus unterscheiden sich so, daß von fortuna die Rede ist bei freien Ursachen (in caussis liberis), von casus dagegen bei nothwendig wirkenden Ursachen (in naturalibus), müssen aber beide gemeinschaftlich definirt werden als caussae per accidens efficientes, ex quibus effectus *praeter intentionem* sequitur.

Sie werden caussae efficientes genannt, weil sie eines Theils wirklich das Ursachliche (das Bewirkende) mit allen Gattungen der Ursache gemein haben, andern Theils aber keine besondere Gattung bilden, sondern zu den caussae efficientes gehörend, nur eine Modifikation ausdrücken, welche in dem Zusatze gegeben ist: ex quibus effectus sequitur praeter intentionem. Damit ist der specifische Unterschied angegeben. Wenn nämlich die Ursache den intendirten Zweck erreicht (versteht sich suo modo erreicht), so wird die Ursache nicht als caussa fortuita und casualis bezeichnet. Wenn der Pfeil das Ziel erreicht, wenn das Feuer erwärmt, so spricht man nicht von fortuna und casus; wenn aber der Pfeil vom Winde weggetrieben den Freund tödtet, und das wärmende Feuer wider Erwarten zündet, so spricht man von fortuitum und casuale. Daraus leuchtet ein, was es heißen soll, wenn wir anfangs sagten, es sei mit fortuna und casus nicht eigenthümliche Ursachen, sondern ein Concurs und

Conflickt der gewöhnlich wirkenden Ursachen gemeint. Die Lehre vom Zweck: omnia agunt propter finem — also ex intentione aliqua, bleibt sowohl rücksichtlich der Natur, als des Willens unumstößlich. Wenn hier das Gegentheil gesagt zu sein scheint, weil Etwas praeter intentionem agentis erfolgt, so ist damit nichts Weiteres gesagt, als daß per accidens, nämlich durch das nicht erkannte und nicht intendirte Zusammentreffen verschiedener Ursachen Etwas erzielt wird, das zwar rücksichtlich aller secundären, und deshalb beschränkten, Agentien praeter intentionem sein kann, das aber niemals praeter intentionem sich ereignen kann mit Rücksicht des höchsten Wirkers, Gottes nämlich, der Alles entweder positiv oder permissiv will, also immerhin intendirt. Rücksichtlich der höchsten causa efficiens kann nichts unverhofft, unerwartet kommen, nichts fortuito oder casu sich ereignen, weil das, wie wir in der Metaphysik sehen werden, eine Beschränktheit des höchsten Wesens wäre, die mit dessen Natur vollends im Widerspruch steht.

Die weitere Begründung dieser hier substanziell gegebenen Lehre wird in der Metaphysik vorkommen. Vorläufig sei hier auf Thom. Sa. c. Gent. lib. 3. c. 94. „de certitudine divinae providentiae“ hingewiesen, wo man allen weitern wünschenswerthen Aufschluß rücksichtlich des „Wie“ dieser Sache finden wird. —

Zweite Abtheilung.

Die Lehre vom Guten im Allgemeinen; zugleich: die Lehre vom malum principiell.

§. 22.

Wesensbestimmung — (quid sit).

Die Definition des Aristoteles von Gut, als „das, was von Allem begehrt wird" — id, quod omnia appetunt, — so auffallend sie auf den ersten Blick erscheinen mag, ist durch Thomas wieder zu ihrem vollen Rechte gelangt und wird wohl ein Muster der gründlichen und exacten Fassung der Dinge durch die peripathetische Schule bleiben.

Die gegebene Definition: das, was Alle begehren, oder das, was von Allen begehrt wird — id, quod omnia appetunt — bezieht sich nicht blos auf die selbstbewußten, vernünftigen Geschöpfe, sondern auch auf die bewußtlosen, unvernünftigen Wesen. Wie wir das Object für den Intellect wahr nennen, so nennen wir das Object für das Begehrungsvermögen gut, gleichviel, ob das Begehrungsvermögen ein vernünftiges oder unvernünftiges, ein freies oder unfreies ist. In gleicher Weise ist das Nichtgute, das Böse — malum — das, was von Allen geflohen wird, id, quod omnia fugiunt, sei es nun, daß dieses Fliehen ein be-

wußtes, vernünftiges oder ein bewußtloses, naturnothwendiges ist. Wie wir das Begehrungswürdige ein Gutes nennen, so nennen wir das Fliehenswürdige ein Böses. Begehrungswerth ist gut, fliehenswerth ist böse — appetibile est bonum, fugibile malum. (Thom.) Will man hier einen Beweis, so ist mit Thomas zu antworten: prima principia non demonstrantur, sed monstrantur. Bei den (ersten) Principien, die durch sich selbst einleuchten müssen, eben weil sie Principien sind, darf nicht ein noch Vorhergehendes, bei dem Ersten nicht ein noch Ersteres gesucht werden. Gut aber, sowie wahr gehören eben zu den ersten Principien, weil gut und wahr der Sache nach dasselbe ist mit dem Sein. „Omne ens verum est, bonum est, unum est“ — „ens, bonum, verum convertuntur“ (Thom. cf. Metaphys.) „Secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur: prima autem (denn sein ist doch das Erste, weil es immer und überall vorausgesetzt wird, wenn von Etwas die Rede ist), non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut caussae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum — et ideo dicit philosophus 1. Ethic., quod veteres bene enuntiaverunt bonum, quod omnia appetunt, — quod intelligendum est non tantum de habentibus cognitionem, sed etiam de iis, quae sunt cognitionis expertia“ — cf. Thom. Ethic. Die ganze Schwierigkeit in Anerkennung der gegebenen Definition von Gut scheint darin zu liegen, daß man das Formale mit dem Materialen verwechselt. Offenbar nämlich streben nicht alle Menschen nach demselben Gut, oder besser gesagt, nach denselben

Gütern. — Dieser Einwurf gegen unsere Definition ist nicht nur der hauptsächlichste, sondern, möchte ich sagen, auch der einzige. Thomas hat denselben sich gemacht bei der Lehre von dem letzten Zwecke Sa. 1. 2. q. 1. a. 7.: „utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.“ Da finis und bonum, wie früher bei der Lehre vom Zwecke gesagt und wie sogleich näher einleuchten wird, dasselbe besagen, so gilt für beide dieselbe Antwort. Diese Antwort von Thomas ist: „Respondeo dicendum, quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter; uno modo secundum rationem ultimi finis; alio modo secundum id, in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, — quae est ratio ultimi finis, ut dictum est (a. 5.) Sed quantum ad id, in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine; nam quidam appetunt divitias, tanquam consummatum bonum, quidam vero voluptatem, quidam vero quodcunque aliud, — sicut et omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maxime delectabile est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut al cujus talium; illud tamen dulce opportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum; et similiter illud bonum opportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.“ Man nehme dazu die Antworten auf die erste und zweite Objection, so leuchtet ein, daß die Antwort auf die gemachte Objection kurz die ist: materialiter begehren nicht alle Menschen

dasselbe Gut, wohl aber formaliter*). — Gehen wir über zur weiteren und näheren Exposition unserer Definition.

§. 23.

Fortsetzung.

Indem Thomas das Gute oder Gutsein zurückführt auf das Sein, hat man, um keine Schwierigkeiten zu finden, nur zu beachten, daß das Sein schlechtweg (esse

---

*) Obwohl diese Bezeichnungsweise der vorgelegten Differenz durch materialiter und formaliter richtig und deutlichkeitshalber gut ist, so hat Thomas dieselbe doch, vorsichtig genug, nicht gebraucht, weil nämlich, wie wir weiter unten sehen werden, die beatitudo formalis (bonum formale) die adeptio beatitudinis ist, während die beatitudo materialis (bonum materiale) das Object bezeichnet, worin die Seligkeit gesucht wird. — Man beachte diese Anmerkung, um vor Mißverständnissen sicher zu sein. Einiges Nachdenken wird zeigen, daß die Terminologie hier durchaus nicht wechselt. Ein und dieselbe Sache kann nämlich mit Rücksicht auf verschiedene andere Dinge sowohl materialiter, als formaliter gefaßt werden müssen. „Id, quod praesupponitur, se habet tanquam materiale ad id, quod subsequitur tanquam informans". (Thom.) Was mit Rücksicht auf etwas Vorausgehendes formal ist, kann mit Rücksicht auf etwas Folgendes material sein. Die Grundbegriffe von Form und Materie bleiben stets dieselben und werden nur suo modo auf verschiedene Dinge applicirt. —

simpliciter), das actuelle Sein (ens actu) ist. Das actuelle Sein ist das formirte Sein, wie das potentiale Sein das formlose Sein ist. „Quo magis aliquid actu est, eo magis participat de forma; quo magis aliquid participat de forma, eo magis *est;* — e contra: quo magis aliquid participat de potentia, eo minus habet de forma, et eo magis *non est*“ (Thom. passim). Je actueller, je formirter das Sein ist, desto vollkommener ist es aber, so zwar, daß das vollkommenste Sein eben das actuellste Sein, die lauterste Wirklichkeit ist. Daraus sieht man, daß die peripatetische Schule, wie schon oft bemerkt, es durchaus nicht mit leeren Abstractionen im schlechten Sinne des Wortes zu thun hat, sondern sich stets in der concretesten Wirklichkeit bewegt. Thomas selbst möge uns in einigen fundamentalen Texten die Sache expliciren, insofern sie hierher gehört; das Uebrige muß die Metaphysik ersetzen. Auf die Frage: „utrum bonum differat secundum rem ab ente“. (Sa. p. 1. q. 5. a. 1.) antwortet der englische Lehrer, nach Anführung der Worte des h. Augustinus: *„in quantum sumus, boni sumus“* also: „Respondeo dicendum, quod unum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum, quod sic patet: ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit *appetibile,* unde Philos. in 1. Ethic. dicit quod bonum est, quod omnia appetunt. Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est *perfectum;* nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est *in actu:* unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est *ens;* esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet (q. 3. a.

4; q. 4. a. 1. ad 3.) Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens“. Man halte die letzten Worte fest: „bonum dicit rationem appetibilis“, d. h. gut wird etwas genannt mit Rücksicht auf das begehrende Vermögen, so wahr etwas wahr genannt wird mit Rücksicht auf das erkennende Vermögen, so daß also ein und dasselbe Sein gut oder wahr genannt wird, je nachdem es von jenem oder diesem Vermögen, unter diesem oder jenem Gesichtspunkte erfaßt wird.

Die erste Einwendung, welche sich Thomas in dem citirten Artikel mit den Worten des Boethius macht: „„intueor in rebus aliud esse, quod sunt bona, et aliud, quod sunt.““ — ergo bonum et ens differunt secundum rem“ ist wegen der von Thomas darauf gegebenen Antwort ganz besonders geeignet, die Sache zu beleuchten. Ich setze deshalb die ganze Antwort hierher: „Ad primum ergo dicendum, quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, — quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam, secundum hoc aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo, quod est in potentia tantum: hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album auffert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu.

Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem *ultimi.* Unde id, quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem, in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum secundum quid id est, in quantum est ens; — secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo, quod dicit Boet. (l. c. in arg.) quod in rebus aliud est, quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum simpliciter, et ad esse simpliciter, quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum bonum simpliciter; — et tamen secundum primum actum est quodam modo (d. h. hier secundum quid) bonum, et secundum ultimum actum est quodam modo ens". — In dem folgenden 3. Art. derselben Quästion fragt Thomas: „utrum omne ens sit bonum" und antwortet: „Respondeo dicendum, quod omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu et quodam modo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet (a. 1. huj. q.) Unde sequitur, omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse". — Die erste Objection, welche sich Thomas bei diesem Artikel macht, lautet: „Videtur, quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet (a. 1. huj. q.) Ea vero, quae addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas et ea hujusmodi: ergo bonum

contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum." Hierauf antwortet Thomas: „Ad primum ergo dicendum, quod substantia, quantitas et qualitas, et ea, quae sub iis continentur, contrahunt ens ad aliquam quidditatem seu naturam; sic autem bonum non addit aliquid supra ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse quacunque natura sit: unde bonum non contrahit ens." Die zweite Einwendung des citirten Artikels lautet: „Nullum malum est bonum. Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum." Hierauf antwortet der Meister: „Ad secundum dicendum, quod nullnm ens dicitur malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse, sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visus." — Die dritte Einwendung, als von geringerer Bedeutung, übergehend, setze ich noch die vierte, welche die mathematischen Dinge betrifft, hierher. Sie lautet: „Philosophus dicit in 3. Metaph. (text 3.), quod in mathematicis non est bonum. Sed mathematica sunt quaedam entia, alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum." Darauf lautet die Antwort von Thomas: „Ad quartum dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse, quia, si subsisterent, esset in eis bonum, sc. ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematica secundum rationem tantum, prout abstrahunt a motu et a materia, et sic abstrahunt a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens, quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum, vel ratio boni, cum ratio entis sit prior, quam ratio boni."

Dieser letztere Grund, daß nämlich die ratio entis eher ist, als die ratio boni, ist wichtig genug, um ihn in dem folgenden §. hervorzuheben.

§. 24.

Fortsetzung:

Ratio boni fundatur in ratione entis.

Den vorhergegebenen Grund, daß nämlich die ratio entis der ratio boni vorhergeht, oder mit anderen Worten, daß das Sein vor dem Gutsein erfaßt werden muß, erklärt Thomas Sa. p. 1. q. 5. a. 2., fragend: „Utrum bonum secundum rationem sit prius, quam ens.“ Die Antwort nebst dem argumentum in contrarium ist diese: „Sed contra est (nämlich gegen die gemachten Einwendungen), quod dicitur in libro de caussis (propos. 4. inter opera Arist.), quod prima rerum creatarum est esse. — Respondeo dicendum, quod ens secundum rationem est prius, quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id, quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione cadit *ens*, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in 9. Metaph. (text. 20.) *Unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile,* — sicut sonus est

primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens, quam bonum." *)

Die hier von Thomas gemachten Objektionen sind wichtig genug, um sie sämmtlich hierherzusetzen, damit diese wichtige Grundlehre nach allen Seiten beleuchtet werde, um später vor allerlei Schwierigkeiten geschützt zu sein.

Die erste Einwendung ist die, daß Dionysius unter den göttlichen Namen zuerst das „Gutsein", also dieses vor das „Sein" setzt. Hierauf sagt Thomas: „Ad primum ergo dicendum, quod Dionys. (c. 1. et 3. de div. nom. l. 1.) determinat de div. nominibus, secundum quod important circa Deum *habitudinem caussae.* Nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut caussam ex effectibus. Bonum autem, quum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem *caussae finalis,* cujus caussalitas *prima* est, quia agens non agit, nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; — unde dicitur, quod finis est caussa caussarum. Et hic in caussando (d. h. also: unter einem gewissen Gesichtspunkte) bonum est prius, quam ens, sicut finis, quam forma. Et hac ratione inter no-

*) Rücksichtlich des Textes erinnere ich daran, daß der Ausdruck: „primum cadens in intellectu est ens" dasselbe besagt als: „unumquodque est cognoscibile, in quantum est actu." — Dann: das „secundum rationem" heißt so viel als „ex ratione formali" = „ex consideratione formali", oder, wie Cajetan sagt: „secundum ordinem rationum formalium." Der ordo rationis ist aber nicht blos subjectiv (quoad nos), sondern objectiv (quoad se) zu nehmen. cf. Comm. Cajet. ad hunc art. —

mina significantia caussalitatem divinam prius ponitur bonum, quam ens.

Die zweite Einwendung lautet also: „Illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit, quam ens, quia secundum Dionysium *bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum.* Ergo bonum est prius secundum rationem, quam ens.“ Antwort: „Dicendum, quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum caussalitatem: ut per non existentia intelligamus non ea, simpliciter, quae penitus non sunt, sed ea, quae sunt in potentia et non in actu; quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt, quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur, quae actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem caussae, nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris, cujus caussalitas non se extendit, nisi ad ea, quae sunt in actu.“

Die dritte Einwendung beruht auf der factischen Thatsache, daß einige auch das Nichtsein zu begehren scheinen, („bonum erat ei, si natus non fuisset etc.“), daß also das Gute als das Begehrenswerthe, universeller zu sein scheint, als das Sein, — und, weil universeller, deshalb auch eher sein muß, als das Sein. — Hierauf antwortet Thomas mit Unterscheidung dessen, was per accidens ist, von dem, was per se ist: „Ad tertium dicendum, quod *non esse* secundum se non est appetibile, sed per accidens: in quantum sc. ablatio alicujus mali est appetibilis, quod malum quidem auffertur per non esse; ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam

esse. Illud igitur, quod per se est appetibile, est *esse;* non esse vero per accidens tantum, in quantum sc. quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari, — et sic etiam per accidens *non esse* dicitur bonum. Vierte Einwendung: „Non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia et multa hujusmodi, — et hic videtur, quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum universale: bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem, quam ens.“ Antwort des Thomas: „Ad quartum dicendum, quod vita et sapientia et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu. Unde in omnibus appetitur quoddam *esse,* et sic nihil est appetibile, nisi *ens,* et per consequens, nihil est bonum, nisi ens.“ Mit dieser letzten, kurzen Antwort ist principiell Alles gesagt und liegt mit ihr die Anschauungsweise des h. Thomas klar vor, sobald man die Fundamentallehre von Potenz und Act (cf. Metaph.) und von der Form (cf. Phys.) kennt. Das Sein, welches simpliciter so genannt werden muß, ist das actuelle Sein; das actuelle Sein ist das in letzter Instanz formirte Sein; das in letzter Instanz (versteht sich verschieden je nach dem verschiedenen genus der Dinge, überall in jeder Region suo modo) formirte Sein ist das vollkommene Sein; das vollkommene Sein ist die Fülle des Seins, so daß Thomas ausdrücklich sagt: „de ratione boni est ipsa plenitudo essendi.“ Der Artikel, in welchem diese letzteren Worte vorkommen, wird nicht verfehlen, besonderes Licht über unsere Sache zu verbreiten, weshalb ich denselben ganz folgen lasse.

§. 25.

Fortsetzung:

Plenitudo essendi est de ratione boni; — malum.

Der zuvor erwähnte Artikel Sa. 1. 2. q. 18. a. 1. bringt nämlich besonders klar das Sein mit dem Gutsein in Verbindung durch Aufnahme des principiellen Begriffs von Nichtgut oder Böse. Der Artikel fragt: „Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala", und antwortet so: „Respondeo dicendum, quod de bono et malo in actionibus opportet loqui, sicut de bono et malo in rebus, *eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa.* (Man beachte diese Worte; der Grundbegriff des bonum muß nämlich überall wiederkehren, sowohl beim bonum morale, als beim bonum physicum und bonum metaphysicum). In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim et ens convertuntur, ut in primo (q. 5. a. 3.) dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex; unaquaeque res vero habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit, quod, quantum ad aliquid, habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam, sicut ad plenitudinem esse humani requiritur, quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus; unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui

esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate; in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit a bonitate, — et dicitur *malum;* sicut homo caecus habet de bonitate, quod vivit, et malum est ei, quod caret visu; si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum, neque bonum dici posset. — Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur *simpliciter bonum,* sed *secundum quid,* in quantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, et secundum quid non ens, ut in primo dictum est (q. 5. a. 1. ad 1.) (Man erinnere sich an den oben mitgetheilten Text, der dieses letztere explicirt.) Sic igitur dicendum est, quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ei de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate et sic dicitur *mala,* puta, si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi."

Nachdem in diesen Worten des corp. art. das Grundwesen des bonum und malum angegeben, und letzteres als defectus boni charakterisirt worden, geben die in den Objectionen gebrauchten Ausdrücke, als: „malum agit in virtute boni *deficientis*" — „si non esset *deficiens*, non esset malum, unde et actio causata (mala) est quoddam bonum *deficiens*" — „nihil prohibet, aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, et secundum aliud privari actu, unde causset *deficientem* actionem, sicut homo caecus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest; sed in quantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur *defectum* in ambulando,

dum ambulat cespitando" — „actio mala potest habere aliquam effectum per se, secundum id, quod habet de bonitate et entitate, sicut adulterium est caussa generationis humanae, in quantum habet commixtionem maris et foeminae, non autem, in quantum caret ordine rationis" – hinreichend zu verstehen, wie das malum im Gegensatze zu dem bonum zu fassen ist, und der eine Begriff den anderen beleuchtet. Es wird also zweckdienlich sein, zur gründlicheren Fassung des bonum schon hier die Fundamente der Lehre des h. Thomas über das malum mit aufzunehmen cf. Sa. theol. p. 1. q. 48. In dem ersten Artikel fragt Thomas: „Utrum malum sit natura quaedam" und antwortet: „Respondeo dicendum, quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebrae: unde et quid sit malum, opportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra, quod bonum est omne id, quod est appetibile: et hic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere, quod esse et perfectio cujuscunque naturae rationem habeat bonitatis: unde *non potest esse, quod malum significet quoddam esse aut quamdam formam seu naturam.* Relinquitur ergo, quod nomine mali significetur quaedam *absentia boni.* Et pro tanto dicitur, quod malum neque est existens nec bonum, quia, cum ens, in quantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque."

Diese absentia boni ist aber nicht als Negation, sondern als Privation zu nehmen. Das erklärt Thomas in dem folgenden dritten Artikel: „Utrum malum sit in bono ut in subjecto." Nach Anführung des argumentum in contrarium des h. Augustinus, welcher in Enchir. c. 14. schreibt: „malum non est, nisi in bono" antwortet

Thomas: „Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, malum importat remotionem boni.*) Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur: potest enim accipi remotio boni et *privative* et *negative.* Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet; alioquin sequeretur, quod ea, quae nullo modo sunt, mala essent, et iterum, quod quaelibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur. Subjectum autem privationis et formae est unum et idem, sc. ens in potentia, sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quae est subjectum formae substantialis, et privationis appositae, sive sit ens in potentia secundum quid, et in actu simpliciter, ut corpus diophanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem, quod forma, per quam aliquid est actu, *perfectio* quaedam est et bonum quoddam: et sic omne ens in actu bonum quoddam est; et similiter omne ens in potentia, in quantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum; sicut enim ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo, quod subjectum mali sit bonum." **)

---

*) In dem unmittelbar vorhergehenden Artikel heißt es: „in hoc autem consistit ratio mali, ut sc. aliquid deficiat a bono;" — das ist hier die „remotio boni".

**) Aus den Objectionen dieses Art. werden folgende Worte noch lieb sein: „Malum non est, sic in subjecto, in bono,

§. 26.

Fortsetzung:

Malum non consumit bonum; malum culpae, malum poenae.

Der vorgehend mitgetheilte Text des h. Thomas findet seine weitere Erklärung in dem unmittelbar folgenden Artikel (p. 1. q. 48. a. 4.): „Utrum malum corrumpat totum bonum." Die in diesem Artikel gegebene Exposition wird besonders geeignet sein, die Lehre vom Guten nach der principienhaften Fassung des h. Thomas in helles Licht zu setzen. Der Artikel wird zugleich Vertrauen auf die dialectische Gewandtheit des englischen Meisters erwecken, wenn man sieht, wie die principielle Grundlage seine Doctrin nie verlassen wird. Das corpus articuli lautet: „Respondeo dicendum, quod malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cujus

---

quod ei opponitur, sed in quodam alio bono. Subjectum enim caecitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit (in Enchir. c. 13.) hic falere Dialecticorum regula, quae dicit, contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali, non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum; album autem et nigrum, dulce et amarum, et hujusmodi contraria non accipiuntur, nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis. Sed bonum circuit omnia genera: unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni."

evidentiam considerandum est, quod est *triplex* bonum: quoddam, quod *per malum totaliter tollitur;* et hoc est *bonum oppositum malo,* — sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est, quod *nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, sc. bonum, quod est subjectum mali,* — non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est, *quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur:* et hoc bonum est *habilitas subjecti ad actum.* — Diminutio autem hujus boni non est accipienda per substractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius; intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones, quibus materia praeparatur ad actum, quae quanto magis multiplicantur in subjecto, tanto habilius est ad recipiendum perfectionem et formam; et e contrario remittitur per dispositiones contrarias, quae quanto magis multiplicatae sunt in materia, et magis intensae, tanto magis remittitur potentia ad actum. — Si igitur contrariae dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum: neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur, sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum; frigiditas enim et humiditas, per quae diminuitur sive remittitur habilitas materiae ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari possunt, et habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur, non tamen totaliter tollitur, quia semper manet in sua radice, quae est substantia

subjecti; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen, manente aere tollitur totaliter, qui secundum suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam, quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, (secundum illud Isai. 59.: „peccata nostra diviserunt inter nos et Deum"). Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius." *)

In dem unmittelbar folgenden fünften Artikel fragt Thomas: „Utrum malum sufficienter dividatur per poenam et culpam" und gibt eine Antwort, die zeigt, wie scharf die Application der grundgelegten Principien vollzogen wird. Er schreibt: „Respondeo dicendum, quod malum, sicut supra dictum est, est privatio boni (man merke: *„privatio"*, — nicht aber *„pura negatio"*), quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: *primus et secundus*; actus quidem primus est forma, et integritas rei, — actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum

---

*) Man beachte, daß diese habilitas nichts anderes ist, als eben die aptitudo obedientialis, wie die Theologen es nennen, wenn von dem Verhältnisse des Natürlichen zum Uebernatürlichen, (der Natur zur Gnade) die Rede ist. Man sieht, wie leicht die sophistischen Dialectiker die Sprachverwirrung zur Sachverwirrung mißbrauchen können, behauptend: das Uebernatürliche sei dem Menschen natürlich!

esse *dupliciter: uno modo* per substractionem formae, aut alicujus partis, quae requiritur ad integritatem rei, sicut caecitas malum est, et carere membro. *Alio modo* per substractionem debitae operationis, vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem; malum igitur, quod est per subtractionem formae, et integritatis rei, habet rationem poenae, et praecipue supposito, quod omnia divinae providentiae et justitiae subdantur, ut supra ostensum est (q. 22. a. 2.) De ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati. Malum autem, quod consistit in substractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae: hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cujus dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum, *in rebus voluntariis* consideratum, est *poena* vel *culpa.**)

In dem folgenden sechsten Artikel: „Utrum habeat plus de ratione mali poena, quam culpa" gibt Thomas einen doppelten Grund an, warum das malum culpae ein größeres Uebel ist, als das malum poenae. Der erste Grund ist: „quia ex malo culpae fit aliquis malus, non autem ex malo poenae, secundum illud Dionysii 4. c. de div. nom. „„puniri non est malum, sed fieri

*) Man beachte hier die zusätzlichen Worte: „in rebus voluntariis", da von diesem hier nur die Rede ist rücksichtlich der poena und culpa.

poena dignum"". Et hoc ideo est, quia, cum bonum simpliciter consistat *in actu, et non in potentia,* ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcunque rerum habitarum, bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. *Ultimus autem rebus omnibus per voluntatem:* unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo b o n u s, et ex mala m a l u s. Potest enim, qui habet malam voluntatem, etiam bono, quod habet, male uti, sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicujus eorum, quibus utitur voluntas, perfectius habet rationem mali culpa, quam poena." — Der zweite Grund: „quia Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae" führt uns auf die Frage über den Ursprung oder die Ursache des Bösen, — eine Frage, wodurch die Lehre vom Guten und Bösen in ein besonderes klares Licht gestellt wird. Davon in dem folgenden §.

§. 27.

Fortsetzung.

U r s a c h e d e s *malum.*

In der 49. Quästion des 1. Th. der Sum. theol. handelt Thomas de caussa mali, und gibt uns in dem 1. Art.: „Utrum bonum possit esse caussa mali" eine besonders wichtige Exposition dieser Sache. Nach Anfüh-

rung eines Textes aus Augustinus (c. Julian. l. 1. c. 9.): „„non fuit omnino, unde oriri posset malum, nisi ex bono““ schreibt Thomas: „Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, *quod omne malum aliqualiter caussam habeat.* Malum enim est defectus boni, quod natum est, et debet haberi; quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire, nisi ex aliqua caussa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum, nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit a sua actione, nisi propter aliquod impedimentum. *Esse autem caussam, non potest convenire, nisi bono: quia nihil potest esse caussa, nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum hujusmodi, bonum est.*

Et si consideremus speciales rationes caussarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinet ad rationem boni; sed et materia, in quantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit caussa mali per modum caussae materialis, jam ex praemissis patet (q. 48. a. 3.); ostensum est enim, quod bonum est subjectum mali. Caussam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formae; et similiter nec caussam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Caussam autem per modum agentis habet malum, non autem *per se, sed per accidens.*

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliter caussatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem caussatur malum propter defectum

alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis, — sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Caussatur autem malum in re aliqua quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis; — quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae: ex virtute quidem, vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio, sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium: unde malum et corruptio aeris et aquae est ex perfectione ignis; — sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo caussat et illud per accidens. Sed, si sit defectus in effectu proprio ignis, puta, quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est (in isto art.), vel ex indispositione materiae, qui non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum, quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est, quod malum secundum nullum modum habet caussam, nisi per accidens: sic autem bonum est caussa mali."

Rücksichtlich des Unterschiedes dann zwischen dem malum in rebus voluntariis und dem malum in naturalibus fügt Thomas noch hinzu: „Dicendum, quod malum habet caussam deficientem aliter

in rebus voluntariis, et naturalibus: agens enim naturale producit effectum suum talem, quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco; et hoc ipsum est quidam defectus ejus; unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agenti vel materia, sicut dictum est (in corp. art.) Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subjicit se actu suae regulae; — qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc, quod cum tali defectu operatur.“ *)

Der summarische Inhalt dieses herrlichen Artikels ist also: Nimmt man das Wort causa im Allgemeinen (in communi, denn so ist die Titelfrage des Artikels zu verstehen), so ist einfach bejahend zu antworten:

1) caussa mali est bonum, das heißt dann: omne malum aliqualiter bonam caussam habet. Der Beweis ist kurz dieser: malum est defectus boni debiti; ergo

---

*) Es wird nicht überflüssig sein, betreffs dieser Worte die not. comment. cajet. hinzuzufügen: „cum dicitur: „„quod defectus subjectionis regulae non est culpa, sed eum sequitur culpa““ potest bene et male intelligi: si intelligatur de defectu tali **absolute**, verum dicitur; si autem de defectu **hoc**, i. e. applicato ad hunc operantem sine regula, falsum est, quoniam ex ipsa applicatione ad hunc nunc sic operantem, culpae rationem sortitur.“ Thomas vertraut, wie schon einleitend bemerkt, überhaupt außerordentlich auf die Ehrlichkeit und Einsicht des Lesers, der bei ihm doch nur dann irre geführt werden kann, wenn er Einzelnes aus dem Ganzen herausreißt.

omne malum habet aliquam caussam; ergo caussa mali est bonum. Das ist die Antwort, welche Thomas gibt rücksichtlich der caussa in communi. Die Beweise für die genannte doppelte Consequenz sind: a) defectus a naturali et debita dispositione necessario provenit ex aliqua caussa trahente rem extra suam dispositionem (Beweis ex inductione, v. text.); b) *esse caussam*, soli bono convenit; das wird doppelt bewiesen α) universaliter: quia *esse caussam* convenit soli *enti*, — ergo soli *bono*, quia omne ens, in quantum hujusmodi, est bonum; β) specialiter in singulis generibus caussarum: quia non solum agens (caussa efficiens), finis et forma perfectionem, et consequenter bonitatem important, sed quia materia quoque boni rationem habet, prout potentia bonum est: omnis igitur caussalitas bono soli convenit.

2) Das ist die Antwort im Allgemeinen; im zweiten Theile des Textes antwortet Thomas in speciali secundum singula genera caussarum: a) quoad *caussam materialem:* bonum est caussa mali *materialiter;* prob.: quia est ejus subjectum; b) quoad *caussam formalem:* malum non habet caussam *formalem;* prob.: quia est privatio formae; c) quoad *caussam finalem:* malum non habet caussam *finalem;* prob.: quia malum est privatio ordinis ad debitum finem, ac per hoc boni utilis i. e. ad finem servientis; d) quoad *caussam efficientem:* malum habet caussam *efficientem,* non autem *per se,* sed tantum *per accidens;* prob. distinguendo sic: malum actionis et malum rei *diversimodo* caussantur; nam malum actionis caussatur ex defectu principii *principalis* vel *instrumentalis;* — malum vero rei (non curando, utrum illa res sit effectus pro-

prius agentis, vel non) caussatur *tripliciter: quandoque* ex virtute agentis, *quandoque* ex defectu agentis, *quandoque* ex defectu materiae. Hac distinctione stante, probatur, quod nunquam malum habet caussam efficientem, nisi per accidens.*)

§. 28.

Fortsetzung:
ob Gott die Ursache des Bösen.

Um das Wesen des Bösen bis zur letzten wissenschaftlichen Erörterung durchzuführen, erübrigen uns noch der 2. und 3. Artikel der 49. Quästion des ersten Th. der Summa des h. Thomas. In dem einen Artikel fragt es sich: „Utrum summum bonum, quod est Deus, sit caussa mali." Das argumentum in contrarium des h. Augustinus gibt deutlich den aufgestellten Begriff des Bösen zu erkennen: „Deus non est auctor mali, quia non est caussa tendendi ad *non esse*" (l. 83. Qq. 21.) Thomas fährt dann fort: „Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, malum, quod in defectu actionis consistit, semper caussatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est (q. 4.) Unde malum, quod in defectu actionis consistit, vel quod ex dejectu agentis caussatur, non reducitur in Deum, sicut in caussam.

---

*) V. Comment. Cajetani ad hunc loc.

Sed malum, quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum, sicut in caussam; et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim (art. praec.), quod aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio et defectus, caussat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis *universi;* ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, (q. 48. a. 2; q. 22. a. 2. ad 2.), quod quaedam sint, quae deficere possint et interdum deficiant: et sic Deus in rebus, caussando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens caussat corruptiones rerum.*)

Die bei diesem Artikel von Thomas gemachte zweite und dritte Objection sind zu instructiv, als daß ich dieselben weglassen dürfte. Die zweite Objection lautet: „Effectus caussae secundae reducitur in caussam primam; bonum autem est caussa mali, ut dictum est (art. praec.): cum igitur omnis boni caussa sit Deus, ut supra ostensum est (q. 6. a. 1. et 4.), sequitur,

---

*) Der weitere theolog. Zusatz des Textes heißt: „secundum illud, quod dicitur 1. Reg. 2. „„Dominus mortificat et vivificat."" Sed quod dicitur Sap. 1. quod „„Deus mortem non fecit"" intelligitur quasi per se intentam; ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiae, qui requirit, ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est poena, — non autem mali, quod est culpa, ratione supra dicta" (in corp. art.).

quod etiam omne malum sit a Deo". Darauf antwortet Thomas: „Ad secundum dicendum, quod effectus caussae secundae deficientis reducitur in caussam primam non deficientem, quantum ad id, quod habet entitatis et perfectionis, — non autem quantum ad id, quod habet de defectu; sicut quidquid est motus in claudicatione, caussatur a virtute motiva, sed quod est obliquitatis in ea, *non est* ex virtute motiva, *sed ex curvitate cruris*. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum, sicut in caussam, sed quod est ibi defectus, non caussatur a Deo, sed ex caussa secunda deficiente." Man merke sich diese Antwort als eine der wichtigsten Distinctionen rücksichtlich der Lehre über die Freiheit und Prädestination.

Die andere Objection sagt: „Sicut dicitur in 2. Phys. (text. 30.) idem est caussa salutis navis et periculi; sed Deus est caussa salutis omnium rerum: ergo est ipse caussa perditionis et mali." Die Antwort ist: „quod submersio navis attribuitur nautae, ut caussae, ex eo, quod non agit, quod requiritur ad salutem navis; — sed Deus non deficit ab agendo, quod est necessarium ad salutem; — unde non est simile."

§. 29.

Fortsetzung.

Vom *summum malum*.

Es erübrigt rücksichtlich des malum noch eine Untersuchung, welche Thomas in der Frage gibt: „Utrum sit

unum summum malum, quod sit caussa omnis mali", um damit die Fundamentallehre vom malum, als Gegensatz zum bonum schließen zu können. Wenn auch dieser Gegenstand weiter untenhin gehört, wo von der materiellen Objectivität (bonum materialiter sumtum) die Rede ist, so wird derselbe doch hier sowohl besser verstanden werden, als auch mehr Licht verbreiten wegen der consequenten Durchführung der grundgelegten Principien, die fort und fort in strengster Präcision wiederkehren. Troß der Länge des Textes wird doch die Kürze und Deutlichkeit des englischen Meisters kaum zu übertreffen sein.

Auf die vorhingestellte Titelfrage des Artikels antwortet Thomas also:

„Sed contra est, quod summum bonum est caussa omnis entis, ut supra ostensum est (q. 6. a. 4.): ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit caussa malorum.

Respondeo dicendum, quod ex praedictis patet, non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum.

Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est (q. 6. a. 3. et 4.); nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim, (q. 6. a. 4. et q. 48. a. 3.), *quod omne ens, in quantum est ens, bonum est, — et quod malum non est, nisi in bono, ut in subjecto.*

Secundo, quia primum bonorum principium est summum, et perfectum bonum, quod praehabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est (q. 48. a. 4.), etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen

illud potest totaliter consumere; et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit in 4. Ethic. (c. 5.), quod si malum integrum sit, se ipsum destruet, — quia, destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali) subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum.

Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii: tum, quia malum caussatur ex bono, ut supra ostensum est (q. 49. a. 1. et 2.); tum, quia malum non potest esse caussa, nisi per accidens; et sic non potest esse prima caussa, quia caussa per accidens est posterior ea, quae est per se, ut patet in 2. Physic. (text. 66.)

Qui autem posuerunt duo principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex quo et aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt: quia sc. non consideraverunt caussam universalem totius entis, sed particulares tantum caussas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam, — puta, si quis dicat, naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet (q. 2. a. 3; q. 4. a. 2.) Similiter etiam, qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas caussas particulares contrarias, nesciverunt reducere caussas particulares

contrarias in caussam universalem communem: et ideo usque ad prima principia contrarietatem in caussis esse judicaverunt. Sed, *cum omnia contraria conveniant in uno communi*, necesse est in eis supra caussas contrarias proprias inveniri unam caussam communem, — sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis coelestis, — et similiter supra omnia, quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est (q. 2. a. 3.)"

Aus den Antworten auf die Objectionen nehme ich noch die Ausdrücke und Distinctionen, welche besonders geeignet sind, allen Einwendungen vorzubeugen:

1) „Contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi: et ideo, licet habeant caussas particulares contrarias, tamen opportet devenire ad unam primam caussam communem."

2) „Privatio et habitus nata sunt fieri circa idem; subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (q. 48. a. 3.): unde, cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet (q. 48. a. 1. 2. 3.), illi bono opponitur, cui adjungitur potentia, — *non autem summo bono, quod est actus purus.*"

3) „Unumquodque intenditur secundum propriam rationem; sicut autem forma est perfectio quaedam, ita privatio est quaedam remotio: unde omnis forma, et perfectio, et bonum *per accessum* ad terminum perfectum attenditur; — privatio autem, et malum *per recessum* a termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum."

4) „Nullum ens dicitur malum per participationem,

sed per privationem participationis: unde non oportet fieri reductionem ad aliquid, quod sit per essentiam malum", quia „malum non potest habere caussam, nisi per accidens: unde *impossibile est* fieri reductionem ad aliquid, quod sit per se caussa mali"; etenim: „in caussis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam caussam bonam, ex qua sequitur malum per accidens."

§. 30.

Summarische Recapitulation —

Fixirung des Satzes: *„omne agens agit propter bonum."*

Der Zweck und das Gute ist Ein und dasselbe, der Sache nach. „Finis et bonum convertuntur" d. h. Eins kann statt des Andern gesetzt werden, ohne die Sache zu ändern. Der Zweck ist „das Gewollte" und das Gute ist „das Gewollte". Wie wir das Object des Intellects das „Wahre" nennen, so das Object des Begehrungsvermögens oder des Willens das „Gute". Wie wir also früher gesagt haben: „omne agens agit propter finem", so muß gleicher Weise gesagt werden: „omne agens agit propter bonum", sei es nun, daß das Gut ein nicht erkanntes, oder ein sensitiv erkanntes, oder ein intellectiv erkanntes Gut ist, — sei es, daß es unfrei, naturnothwendig, oder frei erstrebt wird, — sei es, daß das erstrebte Gut in der That ein wirkliches Gut

(bonum verum) ist, — sei es endlich, daß das Gut ein „an sich Gutes" (finis est per se bonum) oder ein „durch Anderes gut Seiendes" (media sunt per et propter finem bona).*) Das Object, als begehrt, erstrebt, gewollt, ist das Begehrenswerthe, weil es in der Apprehension als solches erfaßt ist. Das Begehrenswerthe ist das dem Begehrungsvermögen Convenirende und deßhalb das Gute. Es versteht sich also von selbst, daß hier das Gute formell genommen ist, d. h. das Object ist genommen unter jenem Gesichtspunkte, unter welchem es als begehrtes Object erscheint, also abgesehen von seiner, wie wir zu sagen pflegen, objectiven, d. i. metaphysischen oder ontologischen Natur oder Realität. — Da nun aber jedes Vermögen sich zum Objecte verhält, wie Mittel zum Zweck, da das Vermögen wegen des Objects, nicht aber umgekehrt das Object wegen des Vermögens ist, da das Vermögen (die Potenz) completirt, vervollkommet, erfüllt wird durch das eigenthümliche Object, für welches das Vermögen eben eingerichtet und auf welches dieses seiner Natur nach nothwendig hingerichtet ist: so folgt die Nothwendigkeit der objectiven Natur oder Wahrheit des formell erstrebten Objects. Was nicht ist, kann kein Ge-

---

*) Man beachte die hier gemachte Unterscheidung des „per se bonum" und „per aliud bonum". Thom. Sa. p. 1. q. 60. a. 2.: „Quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia; quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud." Daraus zieht Thomas den Schluß: „unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter, ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem" — v. ibi. —

genstand des Strebens oder Begehrens sein. Das wäre eine Contradiction in sich selbst, weil zu gleicher Zeit und unter demselben Gesichtspunkte Sein und Nichtsein supponirt würde. Die Realität (oder Objectivität) muß wenigstens fingirt werden in der Vorstellung und Apprehension. Mag immerhin das Begehrungsvermögen sich täuschen lassen rücksichtlich der objectiven, materiellen Güte des erstrebten Scheingutes. Diese Täuschung beweist nur die Verkehrtheit des begehrenden Subjects, nicht aber die Verkehrtheit des begehrten Objects, weil Alles, was wirklich ist, in so fern es ist, nur gut ist. Das Nichtgute, das malum, ist eben seiner innersten Natur nach ein Nichtseiendes, ein Defect, eine Privation des Sein, (non negatio boni, sed privatio boni debiti).

Auf dem ontologischen Grunde des Unterschieds zwischen Sein und Nichtsein beruht also der absolute Unterschied zwischen Gut und Böse. Man bedenke hierbei nur, daß das Sein nicht ein abstractes Ding, sondern die höchste Wirklichkeit selbst ist („nihil formalius, nihil actualius, quam ens“ Thom. passim). Darin liegt der radicale Grund des falschen Verständnisses der Scholastiker und der peripatetischen Philosophie, daß man den Begriff des Seins falsch, weil schlecht abstract gefaßt hat gegen die Alten. Man sieht hier wieder die Wichtigkeit des Satzes: „forma dat esse rei“. In dem Maaße, als ein potentiales Ding formirt ist in linea entis, ist es actualisirt, ist es wirklich, mit einem Worte, ist es (simpliciter). — Also fällt mit dem Sein das Vollkommensein zusammen. Das höchste Sein, die höchste Wirklichkeit ist das vollkommenste Sein. Also fällt das Streben nach dem Sein, nach dem Vollkommensein, nach Vollkommenheit, nach dem Guten zusammen (convertuntur)

wie andererseits das Fliehen des Conträren, als des Nichtseins, des Unvollkommenseins, des Bösen Eins ist und mit Ersterem nothwendig gesetzt wird.

Mit der Thätigkeit und Bewegung des Begehrungsvermögens verhält es sich nun in gleicher Weise, wie mit der Thätigkeit und Bewegung des Intellects. Indem ich hierauf ganz besonders aufmerksam mache, möge ein kurzer Text von Thomas die frappante Exposition geben: „Semper id, quod pertinet ad prius, habet rationem principii: unde, cum natura sit primum, quod est in unoquoque, opportet; quod id, quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem: intellectus enim cognoscit principia naturaliter, — et ex hac cognitione caussatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam; similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu, ut dicitur in 2. Phys. (text. 89.) Sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem — et ex hac naturali voluntate caussantur omnes aliae voluntates, cum, quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult, sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hac derivata, quae est boni, quod diligitur propter finem, est dilectio electiva." (Sa. theol. p. 1. q. 60. a. 2.) So wie also rücksichtlich des Intellects gesagt werden muß: „non fallitur circa prima principia, sed solum circa applicationem principiorum in conclu-

sionibus“, ebenso muß von dem Willen gesagt werden: „non fallitur circa finem, sed solum circa media ad finem, non fallitur circa bonum formaliter, sed solum circa bonum materialiter“, insoweit nämlich in den moralischen Conclusionen der practische Intellect falsch subsumirt, dieses oder jenes Materiale für sich als gut beurtheilend, was in der That doch nicht so ist. Materiell gefaßt kann das Object des Strebens ein sehr verschiedenes, ja ein sich gerade zu entgegengesetztes sein; namentlich kann bei der freien Creatur bald dieses, bald jenes, bald der Gegensatz beider der Gegenstand des Strebens sein. Aber immer und überall bleibt die formale Einheit der erstrebten, materiell verschiedenen Objecte darin bewahrt, daß nur das erstrebt wird, was gewünscht wird, was annehmlich, was begehrungswürdig ist oder als begehrungswürdig erscheint. Es wird doch nothwendig in letzter Instanz als finis ultimus Etwas begehrt. Folglich muß es auch in letzter Instanz einen formalen Grund geben, warum Etwas begehrt wird. Der formale Grund, warum ein Vermögen sein Object sucht und erstrebt, kann aber überhaupt kein anderer sein, als der, daß jenes Object eben das eigenthümliche formale Object des entsprechenden Vermögens ist. Dieses eigenthümliche formale Object eines Vermögens bleibt immer dasselbe, weil es naturnothwendig erfaßt und erstrebt wird. Wäre es doch eine volle Contradiction, wenn ein Vermögen über das ihm eigenthümliche Object hinausgreifen sollte. Wie aber ein Vermögen das ihm eigenthümliche Object nothwendig sucht, so muß es den Gegensatz des ihm eigenthümlichen Objects fliehen. Es ist eben naturnothwendig ein und dasselbe Vermögen, welches sich gegen sein eigenthümliches Object attractiv, und gegen das ihm feindlich ent-

gegengesetzte repulsiv erweist. Das, was hier im Allgemeinen gesagt ist, muß also auch von dem Begehrungsvermögen im Besonderen gelten. Das eigenthümliche formale Object des Begehrungsvermögens nennen wir gut. Also ist damit der letzte formale Grund angegeben, warum ich Etwas, und zwar All und Jedes in letzter Instanz, begehre, — nämlich der: weil es gut ist, und eben so, warum ich das Böse fliehe, nämlich eben, weil es das Nichtgute, der feindliche Gegensatz des Guten, das Böse ist, oder als ein Böses erfaßt, d. i. gemieden wird. Wie demnach gesagt wird: „bonum est, quod omnes appetunt“, so muß vom Bösen gesagt werden: „malum est, quod omnes fugiunt“. — Das, was ich begehre, begehre ich eben, weil es meinem Begehrungsvermögen zusagt. Also muß ebenso gesagt werden: „bonum est id, quod convenit petenti“: das besagt aber eben wieder nichts anderes, als die eigenste Definition von Seligkeit (beatitudo). Mag dieses Streben nun ein bewußtes oder unbewußtes sein, das Streben nach Seligkeit im formalen Sinne, steht nicht in unserer freien Willkühr, so wenig es in meiner Macht steht, wollend nichts zu wollen. Es ist dieses Streben ein naturnothwendiger Act, der nichts anderes besagt, als die Wahrheit: „omne ens appetit suum esse“ (Thom). Denn das „esse“ ist eben kein abstractum, sondern die allerconcreteste Wirklichkeit. („Nihil formalius, nihil actualius, quam ens“ Thom.) Die Seligkeit eines Dinges besteht in der Erfüllung seines Begehrens und Strebens, — consequent in der respectiven Vollendung oder Vollkommenheit seines Seins. In diesem Sinne sagt Augustinus (in praef. l. 5. de Civ. D.): „constat, omnium rerum obtinendarum plenitudinem esse felicitatem“, — und l. 8. de Civ.

D. c. 8., wo er von dem summum bonum spricht, schreibt derselbe: „est illud, quo referentes omnia, quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum appetentes, id adipiscentes, nihil, quo beati simus, ulterius requirimus; ideo quippe est finis dictus, quia propter hunc caetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum,“ und l. 13. de Trinit. c. 3.: „Quidquid aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate, quae omnibus hominibus satis nota est, non recedit.“ Gleicher Weise schreibt Boethius (l. 2. de cons. prot. 2.): „omnis mortalium cura, quam multiplicium labor exercet, diverso calle procedit, sed unum beatitudinis finem nititur pervenire.“ Mit einem Worte: Wir können nicht unselig sein wollen, — wir können nicht nicht sein wollen, — wir können nicht formaliter das Nichts erstreben wollen.

Die in der bisherigen Darstellung gemachte Distinction zwischen dem materialen und formalen Zwecke (Gut) wolle man nun aber ja nicht verwechseln mit der früher gegebenen Eintheilung des Zweckes in finis cujus = finis objectivus = materialis, und finis quo = finis formalis, und mit der diesem gemäß zu machenden Eintheilung der Seligkeit in beatitudo objectiva s. materialis und beatitudo formalis. Diese beatitudo formalis ist nämlich die adeptio beatitudinis objectivae, so wie der finis formalis s. finis quo die Erreichung des finis objectivus s. finis cujus ist. Man wird aber sofort sehen, daß bei der bisher rücksichtlich des Wollens gemachten Distinction zwischen Formalen nnd Materialen des Wollens die genommene Benennung auf der Bedeutung von formal und material in letzterem Sinne beruht. Man würde hier vielleicht die Bezeichnung mit „subjectiv“ und

objectiv, wie man heutzutage gern zu sagen beliebt, vorgezogen haben. Dagegen wäre auch nichts einzuwenden, wenn man nur das fatale Wort „subjectiv" nicht mißverstehen wollte. Würde man unter „subjectiv" das „universal Subjective", also das „subjectiv Nothwendige" — nicht aber das „particulär Subjective" und also nicht das „subjectiv Willkührliche" verstehen, so würde man nicht irre geführt werden; denn das universal Subjective ist eben als Universal sofort das eigenste Element der Wissenschaft, während das particular Subjective als Particulares sich sofort außerhalb der Grenzen der Wissenschaft stellt. Wie immer man die Terminologie auch wählen mag, die Sache kann durchaus keiner Schwierigkeit unterliegen, wenn man nur hinreichend sorgt, sich gegen die falsche Subjectivität der nachscholastischen Wissenschaftlichkeit zu verwahren durch Festhaltung des Relationsnexus zwischen Subject und Object und durch Zurückführung der subjectiven Vermögen und Thätigkeiten auf die maaßgebende und — prioritate naturae — voraufgehende Beschaffenheit und Natur des Objects. So ist in unserem Falle das Streben nach Glückseligkeit d. i. nach einem Gute, in dessen Erlangung die Glückseligkeit gesucht und gefunden wird, einerseits allerdings der formale Grund — ratio formalis, — warum nach allerlei materiell verschiedenen Gütern gestrebt wird; aber diese ratio formalis ist nicht blos der Grund des Wollens — ratio volendi, — sondern ist, **bevor sie dieses ist**, selbst wieder ein **gewolltes Gut** — res volita — welcher die höchste Wirklichkeit zukommt in dem Maaße, als überhaupt die Ursache wirklicher ist, als ihre Wirkung. Das wird sich besser herausstellen, wenn wir später, von der objectiven und formalen Seligkeit, als der Erlangung

ener, sehen werden, daß die Seligkeit nicht in dem bloßen Acte als solchem bestehen kann, so wenig als das erste Object des Willens nicht sein Act sein kann, nach Thomas Sa. 1. 2. q. 1. a. 1. ad 2.: „impossibile autem est, quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color. Unde, sicut impossibile est, quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis: ita impossibile est, quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle." — So wenig die Uebung im Gehen, das exercitium ambulandi, qua tale, als exercitium nämlich, das Erste oder erst Intendirte ist, sondern das Object, welches ich durch's Gehen erreichen will, — so wenig das Denken über das Denken, das exercitium cogitandi oder, wie die Neueren sagen, die formelle Denkfertigkeit, das Erste und erst, weil zuletzt Intendirte ist, — so wenig ist das Wollen als subjectiver Act das Erste, als das zuerst und zuletzt Intendirte, wie denn überhaupt nicht das potentiale Sein, sondern das actuale Sein das Erste ist.*)

---

*) Solche exercitia formalia sind überhaupt, wie das reflexe Denken über das Denken, nichts anderes, als secundäre Functionen, die als abstracta bezeichnet werden müssen mit Rücksicht auf die concreta der Objecte, denen die Wirklichkeit eignet. In dieser Zusammengehörigkeit der Dinge sieht man, wie die Subjectivitäten und Formalitäten der neueren ascholastischen Wissenschaft eben nichts, als abstracta sind, welche nichts anderes bieten, als die subjectiven (im schlechten Sinne) Phantasmata der Denker, welche gegen die Abstractionen der Scholastiker declamirten, während die Neuern selbst über und über darin stecken geblieben.

Mit Rücksicht auf die verschiedenartigen Bestrebungen der Menschen wäre also zu sagen: all die verschiedenen Güter, wornach gestrebt wird, um darin das Genügen und Vergnügen der Seligkeit zu finden, sind, materiell gefaßt, mit Rücksicht auf ihre gegenseitige Verschiedenheit particuläre Güter. Aber formell lockt alle Menschen Ein und dasselbe Gut; welches immer dieses auch sein mag *materiell*, — selbst wenn es materiell verschiedene Dinge wären, — *formell* ist es Ein Einziges, nämlich das Object (oder die Objecte) als **gut**, consequent als *Glückseligkeit*. Es kann uns hier noch gleichgültig sein, welcher Art das Object sein muß, in welchem die Glückseligkeit zu suchen; eben so wenig brauchen wir hier zu constatiren, *daß es ein Object sein muß*, worin die Glückseligkeit gesucht wird, als hervorgehend aus dem Besitze jenes Objectes, — kurz es kann uns hier in jeder Hinsicht ganz gleichgültig sein, *worin die Glückseligkeit bestehe*; — es genügt vorerst die unumstößliche Wahrheit, für welche Jedermann nothwendig — nolens volens — Zeugniß ablegt, daß das in allen particuläreren oder universelleren Gütern von allen darnach strebenden Wesen zuletzt (ultimatim et formaliter) intendirte, Allen gemeinsame Gut **die Glückseligkeit ist**. Nicht das Geld ist's, das der Geizhals intendirt, — auch nicht der Besitz des Geldes ist das, was er eigentlich will; sondern die vermeinte Seligkeit im Besitze eines solchen Schatzes ist sein Zweck: so mit allen einzelnen, zeitlich vergänglichen, particulären Gütern, worin man *das letzte und höchste Gut*, die Glückseligkeit zu erlangen wähnt. Wenn nun von Verblendeten und Verkehrten ungehörige und unglückselige Abstractionen (in der Wissenschaft, wie im Leben) vorgenommen werden, indem man verkehrte

Wege einschlägt, falsche Mittel wählt, um die Glückseligkeit zu erlangen, oder indem man die Glückseligkeit als subjectiven Zustand ohne das objectiv höchste Gut zu erlangen hofft, oder indem man gar die Ergötzung, welche der Seligkeit folgt („delectatio beatitudinem consequitur“ Thom. Sa. 1. 2. q. 3. a. 4. et passim.), mit der Seligkeit verwechselt und das höchste Gut, nicht als Zweck, sondern als Mittel brauchen wollte, so folgt aus allen diesen Verkehrtheiten nur, daß man seine Vernunft, rücksichtlich des Materialen sowohl in Zweck, als Mittel hat täuschen lassen, daß man aber nicht getäuscht werden konnte rücksichtlich des Formalen sowohl im Object, als im Subject. Selbst der höchste Wahn, die Selbstvergötterung des Ich, der pantheistische Egoismus, welcher in diabolischem Streben sich selbst verzehrt, wird nicht getäuscht rücksichtlich des formalen Princips, das ihn treibt: — das Begehren, die Sehnsucht, das Streben, der Eifer, die verzehrende Gluth der Liebe nach Glückseligkeit ist gut, — ja desto besser, je größer, je feuriger, je verzehrender jene Begierde, jene Sehnsucht, jener Eifer: „Bonum est *appetere*“ —: das Begehren, die Sehnsucht, der Eifer ist unser eigenstes Element, eben weil wir factisch noch nicht im Besitze der Seligkeit sind, weil wir factisch unvollkommene (potentiale) Wesen sind, die also die Vollkommenheit erstreben müssen. —

§. 31.

Fortsetzung der Recapitulation. — Hebung von Schwierigkeiten.

Zur Hebung aller möglichen Schwierigkeiten rücksichtlich der vorgetragenen Lehre des h. Thomas wird es genügen, zwei Puncte besonders hervorzuheben, und zwar:

Erstens: **In dem Streben nach Glückseligkeit gibt es keine Freiheit.** Wie es überhaupt sehr häufig der Fall ist, daß die größten Mißverständnisse durch eine sophistisch genommene Aequivokation eines Satzes entstehen, so auch hier. In unserem Satze sprechen wir nicht von den Mitteln, wodurch nach der Glückseligkeit gestrebt wird, sondern von dem principiellen Streben nach Glückseligkeit als solchem, d. h. wir meinen das Princip aller freien Handlungen. Von den Principien aber lehrt Thomas: „principia opportet esse naturalia" (Sa. 1. 2. q. 17. a. 9. ad 3.), d. h. **nothwendig** „Cum natura in operibus suis bonum intendat, et conservationem eorum, quae per operationem naturae fiunt, in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia, immutabilia, et rectitudinem conservantia" (Thom. q. 16. de Verit. a. 2.) Die Natur (natura) ist das Wesen (essentia) der Dinge. Das Wesen der Dinge ist das Unveränderliche („essentiae rerum sunt immutabiles" Th.) Ich habe schon früher besonders darauf aufmerksam gemacht, wie nach Thomas der Wille

als Natur (necessaria) und im Gegensatze zur Natur als Freiheit genommen werden kann und muß. Die Freiheit aber gründet in der Nothwendigkeit, wie alles contingente Sein in dem nothwendigen Sein, wie alle Proprietäten eines Dinges in dem Wesen desselben. Auch Gott kann nur seiner selbst wegen schaffen, er kann finaliter nur sich selbst als Zweck nehmen, wenn er schafft: „Deus est finis omnium" (Thom.); er kann nur schaffen, wie der Catechismus rom. mit Thomas lehrt: „ut communicet *suam bonitatem*", d. h. eben seiner selbst wegen. Gott, als die Urquelle alles Seins, ist auch die Vollendung alles Seins; er ist das „α und ω". Die Vollendung jedes Seins besteht in der Erreichung seines Zieles oder Zweckes. Die Erreichung seines Zweckes ist das Gute, weil sie das actuelle, wirkliche Sein ist im Gegensatz zu dem potentialen Sein des Strebens darnach. Wie keine Creatur sein kann ohne den Creator, ohne Gott, so kann Gott auch keine Creatur entbinden von dem Streben nach ihm. Alles Streben ist nur eine Bewegung von dem unvollendeten, unvollkommenen Sein zum vollendeten, vollkommenen Sein. Da aber alles creatürliche Sein nur ein esse ex parte, ein partiales Sein, d. h. eine participatio esse divini ist, so hat auch alles theilnehmende Sein seine Vollendung nur in der, — größeren oder geringeren, — Vereinigung mit dem vollkommenen, göttlichen Sein. Wie also jedes Ding das „Sein" begehrt („unumquodque ens appetit suum esse" — Thom.), so muß folgerichtig jedes Ding auch sein vollendetes Sein, seine Vollkommenheit begehren. Das aber ist eben die Glückseligkeit = das höchste Gut. Auch die freie Creatur muß dieses anstreben, wenigstens formaliter, weil Gott nichts anders schaffen kann, d. h. den Dingen

keine andere Natur geben kann, oder — weil Gott das Wesen der Dinge nicht umändern kann! —

Darnach muß also mit Thomas gesagt werden: alle Freiheit geht nur auf die Mittel, jenen Zweck, der naturnothwendig erstrebt wird, zu erreichen. Diese wichtige Wahrheit wolle man nun aber nach dem Gesagten nicht so verstehen, als sei Gott, der Besitz Gottes, nur ein Mittel, um die Seligkeit zu erlangen. Nicht so! denn die Seligkeit als solche ohne Gott, ist ja ein bloßes Abstractum! Dieses Abstractum könne ja gar nicht einmal als Abstractum subsistiren, nicht mal gedacht werden, ohne das Substrat, von dem es abstrahirt worden, so wenig als ein Vermögen gedacht werden kann, ohne ein Object, für welches es eben als Vermögen eingerichtet ist. Man verwechselt bei solchen Abstractionen die proprietas mit der res, cujus est proprietas, — man verwechselt das gaudium beatitudinis mit der res, quae est ipsa beatitudo. Gott selbst ist also der Zweck, — Gott selbst die Glückseligkeit! — Also, wenn gesagt wird, alle Freiheit geht nur auf Mittel, den letzten Zweck zu erreichen, so heißt das nichts anderes, als: alle Freiheit geht nur auf die Mittel, mit Gott vereint zu werden oder nicht. Kurz wäre also so zu sagen: Gott, das summum bonum und der finis ultimus ist es, der alle Wesen nothwendig zu sich hinzieht sub formali respectu beatitudinis; dieser formalis respectus beatitudinis ist aber nur deshalb möglich, weil Gott selbst das summum bonum, der finis ultimus, die vera, unica beatitudo ist; ebenso: wir streben nach Gott sub respectu formali summi boni; dieser respectus formalis summi boni konnte aber nicht vorhanden sein, wenn nicht materialiter s. substantialiter Gott das summum bonum wäre; wir streben nach Gott

sub respectu formali ultimi finis; dieser respectus formalis ultimi finis könnte aber nicht einmal gedacht werden, wenn nicht materialiter s. substantialiter Gott als finis ultimus subsistirte. Das Alles eben so wenig, als das Auge die Dinge sub ratione coloris erfassen könnte, wenn keine gefärbten Dinge vorhanden wären, was immerhin die Farbe auch sein möge. — Der Zweck ist also nur Einer — hier vorerst formaliter die Glückseligkeit, — in der folgenden Abtheilung untersuchen wir das materiale oder das objectum reale; — der Mittel sind aber viele. Wegen Vielheit der Mittel, die alle zu jenem Zwecke hinführen können, ist eben die Freiheit in der Wahl der Mittel möglich. Denn die Freiheit schließt nothwendig aus jede determinatio ad unum (Thom.) Scheinen nun die Menschen verschiedene Zwecke zu erstreben, wie man sagt, so ist im stricten Sinne nichts anderes damit gemeint, als daß sie verschiedene Mittel, die freilich als fines intermedii bezeichnet werden können, wählen, um zu jenem einem Ziele zu gelangen. Die Unvollkommenheit der Erkenntniß des Objects der alleinigen Glückseligkeit macht es möglich, daß das Materiale des Objects in die Reihe der wählenden Dinge treten kann, so zwar, daß man irrthümlich das formale trennt von dem materiale; aber unmöglich bleibt es, das formale — das Glückseligkeitsstreben — mit in die Wahl ziehen zu wollen, weil kein Ding sich selbst, seine Natur, vernichten kann.

Man wird aus dem Gesagten wieder ersehen, wie der Satz des h. Thomas sich bestätigt: ultimus finis se habet in moralibus, sicut prima principia in speculativis.“ Wie es rücksichtlich dieser keinen Zweifel, keine Ungewißheit geben kann, so auch nicht bei jenen — folglich auch keine Freiheit: propter determinationem ad

unum, wie Thomas immer wiederholt. Wie ich nichts einsehen kann, als nur durch die ersten Principien, wie alle Erkenntniß nur vor sich gehen kann durch Zurückführung auf durch sich selbst evidente Principien, wie diese, wenn auch vorerst nur in confuso, als das Alles beleuchtende Licht voran gehen müssen, um sehen zu können: so muß rücksichtlich der practischen Region der Dinge, des Willens, ein principium practicum in gleicher Weise, mit denselben Proprietäten voraufgehen, um dadurch die Bewegung in den Handlungen zu beginnen, zu ordnen, zu verstehen: „Ultimum in executione est primum (=principium) in intentione“.

§. 32.

Zweitens: Die andere hauptsächlichste Schwierigkeit, die sich bei dem Satze: „omne agens agit propter bonum“ bietet, dürfte wohl die sein, daß es eine vollendete Bosheit zu geben scheint, die das Böse eben des Bösen wegen ausübt, wie Augustinus (Conf. l. 3. c. 8.) von sich erzählt: „er habe einen gewissen Apfeldiebstahl begangen, nicht, um die Aepfel zu besitzen, sondern aus der Lust zum Bösen, denn er habe sie gleich wieder fahren lassen, sobald er sie genommen.“ — Ebenso scheint das Factum des Selbstmordes entgegen zu stehen, weil das Nichtsein die ratio mali in sich schließt, wie Alles Sein gut ist. — Endlich scheint auch das Axiom entgegen zu stehen: „eadem est potentia oppositorum“, d. i. ein und dieselbe Potenz ist es, wodurch das positive Object

und sein negirender Gegensatz erfaßt wird. — Es ist früher schon gesagt, daß das Gut, was angestrebt wird, ein Gut doppelter Art sein kann: entweder nämlich ein wahres Gut (bonum verum) oder ein Scheingut (bonum apparens). Das Scheingut ist ein solches, das an sich genommen böse ist, das aber in der Apprehension des Wollenden nicht als böses, sondern als gutes erfaßt wird, so daß es von demselben nicht mehr für ein Scheingut, sondern formell als wirkliches Gut gehalten wird. Wie nämlich das Vermögen der Sinne so sich ändern kann, daß einer gerade das Gegentheil von dem wahrnimmt, was ein gesunder Sinn erfährt, z. B. wenn Jemandem wegen seines krankhaften Geschmacks das Bittere süß, oder alle Gegenstände dem Gesichte gelb erscheinen: ebenso kann ein durch Leidenschaften irre geleiteter Intellect das als ein wahres Gut ansehen, was in Wirklichkeit das gerade Gegentheil ist; wie wenn z. B. die glücklich vollendete Rache oder erlangte Wirkung des berauschenden Rebensaftes als ein delectamentum, als ein Gut angesehen wird. — Mag nun das erstrebte Gut ein wahres oder ein scheinbares sein, so ändert das selbstverständlich nichts an dem Satze: omne agens agit propter bonum. In allem Bösen, was das intelligente Wesen verübt, wird zuletzt doch irgend Etwas intendirt, was begehrungswerth erscheint, und zwar so begehrenswerth, daß Alles Uebrige, was begehrt wird, um jenes zu erlangen, also um dessentwillen begehrt wird, und folglich als Mittel zum Zwecke, diesem untergeordnet wird, ihm dienen muß. Ist nun zwischen die Mittel das Böse eingegliedert worden, so wird es nicht als solches, sondern nur wegen Erreichung des zuletzt gehofften Gutes begehrt. Wenn aber das, wie verhält es sich dann mit der Bos-

heit, die ihr Gefallen eben an dem Bösen selbst hat (das peccatum ex malitia)? z. B. wenn ich gerade deshalb, weil etwas verboten ist, thue, was ich nicht thun würde, wenn es nicht verboten wäre. Aber es leuchtet sofort ein, daß der Uebertreter des Gesetzes den Frevel gegen das Gesetz als ein Gut begehrt, wodurch er seiner verkehrten Leidenschaft genüge leisten will. Das sogenannte peccatum ex malitia besteht nicht darin, daß das Böse des Bösen selbst wegen gewollt wird, sondern es soll den Gegensatz zu dem peccatum ex infirmitate ausdrücken. Wenn die Sünde aus Gebrechlichkeit oder Schwachheit gewollt wird als satiativum passionis praedominantis, so wird dagegen die Sünde aus Bosheit als transgressivum legis begehrt, so jedoch, daß immer das zuletzt begehrte als ein Gut erachtet wird. Selbst die vollendete Bosheit, der Teufel kann nicht das Böse des Bösen wegen im strengsten Sinne des Worts wollen, weil das eine Contradiction in sich schließt. Begehrt auch der Teufel das Böse als eine injuria Dei, so ist diese doch wieder nicht präcise als solche, sondern als Rache, als Etwas, wodurch er seiner satanischen Begierde glaubt ein Gut erlangen zu können. Nichts wird begehrt, was nicht als begehrenswerth, also als ein Gut, erscheint. Wollte ich, um das exercitium libertatis zu beweisen, meine Intention so formuliren, daß ich eben dadurch meine Freiheit zeigen wollte, daß ich das Böse als solches wähle, so läge sofort das erstrebte Scheingut vor: — der Beweis nämlich, den ich für meine Freiheit ablegen will. Deshalb sagt Thomas (Sa. 1. 2. q. 78. a. 1. ad 2.) ganz generell: „Malum non potest esse intentum ab aliquo secundum se; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bo-

num. . . et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc, quod pateretur detrimentum alterius boni, sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privari". Wer also aus Bosheit sündigt, will zwar mit Wissen und Willen das Böse, aber doch nur sub ratione boni, wie Thomas (q. 3. de Malo, a. 14. ad 7.) sagt: „vult bonum, cui conjungitur malum, nec ad illud ex passione, vel ex ignorantia inclinatur". — Was die von Augustinus oben citirten Worte betrifft, so erklärt er sich selbst näher in dems. Buche der Conf. c. 8.: „solus omnino non fecissem; ergo amavi ibi etiam consortium eorum, cum quibus id feci . . . O nimis inimica amicitia! seductio mentis, investigabilis ex ludo et joco nocendi aviditas!" — Also die Verführung der Freunde, Spiel und Scherz — und bei alle dem die Prahlerei und Ehrsucht waren intendirt.

Nach dem Gesagten ist nun die Antwort zu geben auf die zweite der oben vorgelegten Einwendungen, nämlich daß der Selbstmörder das Nichtsein vorzieht, wie in gleicher Weise Satan sich das Nichts wünscht — eine Einwendung, die darin ihre Kraft hat, daß das Nichtsein gar nicht sub ratione boni genommen werden zu können scheint. Denn Nichtsein als solches ist als das Böse dem Sein als solchem, welches das Gute ist, entgegengesetzt. Aber es scheint nur so. Das Nichtsein kann freilich nicht begehrt werden als destructivum naturae (denn: „omne ens appetit suum esse" cf. Metaph.); wohl aber kann das Nichtsein begehrt werden als terminativum miseriae s. poenae — und darin liegt hier eben wieder das begehrte Gut.

Was die dritte Einwendung anbetrifft, daß nämlich das freie Wahlvermögen sich auf gegensätzliche Objecte erstreckt („potentia libera fertur ad opposita, quia eadem est potentia oppositorum"): so gibt Thomas Sa. 1. 2. q. 8. a. 1. ad 1. die betreffende Distinction. „Eadem est potentia oppositorum" das ist richtig; aber ein Anderes ist: „facultas eodem modo tendens in opposita," und ein Anderes: „facultas diversimode tendens in opposita." Das Gute und das Böse gehören freilich derselben Potenz an, wie das Weiße und das Schwarze; aber sie gehören ihr nicht auf gleiche Weise an: der Wille bezieht sich auf's Gute durch Begier, auf's Böse dagegen durch Fliehen, Meidung desselben. Ebenso bezieht sich der Intellect auf das Wahre, wie auf das Falsche; auf das Eine durch Beistimmung, auf das Andere durch Nichtbeistimmung. Da jedes Vermögen, welches immer es auch sei, nur innerhalb der Sphäre seines Objectes bleibt und darüber nicht hinausgehen kann: so kann sich der Wille, dessen Object das Gute ist, nur insofern auf sich widersprechende, sich entgegengesetzte Objecte beziehen, als doch immer in beiden Gegensätzen eine gemeinschaftliche formelle Einheit, die ratio boni in beiden Gegensätzen, gefaßt und festgehalten wird. So kann der Wille auf Liebe und Haß, auf Reden und Schweigen sich beziehen; aber immer und überall nur sub ratione boni appetibilis, sonst wäre eine Contradictio in adjecto vorhanden rücksichtlich der Beschaffenheit des Vermögens selbst, also das Vermögen wäre eben kein Vermögen.

Nach dem bisher Gesagten wird nun der Text des englischen Lehrers über den Satz:

„Omne agens agit propter bonum"

hinreichend verständlich sein. Den betreffenden Text aus

der Sum. c. Gent. lib. 3. c. 3. habe ich oben §. 13. mitgetheilt. Man wolle dieses Kapitel jetzt nochmals lesen, um seine ganze Bedeutung zu erfassen. —

§. 33.

Mannigfaltigkeit des Begriffs Gut (quotuplex sit).

Rücksichtlich der verschiedenen Eintheilungen des Guten kann ich mich um so kürzer fassen, je evidenter es ist, daß der wesentliche Begriff des Guten als das „objectum proprium facultati appetitivae“ überall sofort durchscheint. Natürlich nämlich besagt das Gute vorzugsweise die Beziehung des ens, welches gut genannt wird zu der voluntas divina (appetitus divinus) als der caussa creatrix (cf. Metaph.) Dadurch wird und ist das Ding in seinem Sein, folglich in seinem Vollkommensein oder Gutsein, — und darauf gründet sich also das bonum metaphysicum oder transcendentale. Das bonum metaphysicum seu transcendens ist nichts anderes, als das „ens, quatenus in ipso consideratur ista proprietas (bonum), quae praecise dicit relationem ad appetitum“ (i. e. quatenus appetuntur transcendentaliter). Das Gut wird aber ein bonum m o r a l e genannt, insofern es begehrt wird mit Rücksicht auf eine Regel, welcher das freie Begehrungsvermögen unterworfen ist, — quatenus appetitur conformiter ad aliquam regulam, cui subjicitur voluntas appetentis (Thom). Das bonum metaphy-

sicum*) muß also definirt werden als: „ipsa rei entitas, praecise quatenus movere potest appetitum"; das bonum morale aber muß definirt werden als „ipsa conformitas rei cum regulis morum" i. e. cum recta ratione. Diese recta ratio schreibt nämlich auf Grund der lex aeterna vor, was, wie weit und wie die Dinge zu begehren sind, um moralisch gute Handlungen zu wirken. Das bonum morale wird auch bonum humanum insbesondere genannt, weil es dem Menschen zukommt, insofern er Mensch oder vernünftig ist („competit homini, prout homo seu rationalis est"). Das bonum morale ist dann dreifach: actuale, habituale, objectivum; actuale bonum ist der actus rectae rationi consonus, — habituale ist der habitus moraliter bonus, vermöge welches der Mensch zu den moralisch-guten Handlungen hinneigt, — objectivum ist das objectum rectae rationi conforme, welches Object von dem moralisch guten habitus und actus erfaßt wird. — Das Gut ist ferner ein bonum naturale, insofern Etwas einer Sache naturgemäß, d. h. juxta exigentiam et conditionem suae naturae zukommt; es wird bonum physicum genannt, weil es einer Sache ihrer physischen Natur nach zugehört. — Die Eintheilung in bonum animae (Wissenschaften, Tugenden, geistige Talente ꝛc.) und bonum corporis (Gesundheit, Kraft ꝛc.) und bona fortunae (äußere Glücksgüter) ist

---

*) Das bonum metaphysicum wird transcendens oder transcendentale genannt, weil es in keinem besonderen Prädicamente (v. Logik de praedicamentis s. categoriis) eingeschlossen ist, sondern über alle hinausgehend Allem und Jedem zukommt eben dadurch, daß Etwas ist.

von geringerer Bedeutung. Wichtiger ist die Eintheilung, welche Aristoteles 8. Ethic. c. 2. gibt, nämlich in bonum utile, bonum honestum und bonum delectabile. Denn das, was von den natürlichen Wesen begehrt wird, dient entweder einem Anderen, wessen wegen es erstrebt wird, wie z. B. die Arznei der Gesundheit dient — und in diesem Falle ist es ein bonum utile; — oder es wird seiner selbst wegen begehrt, und heißt im letzteren Falle bonum honestum, sei es nun, daß es absolut seiner selbst wegen begehrt wird, oder nur relativ, d. h. auch im letzteren Falle, daß es nur betrachtet wird sub ratione conformitatis cum recta ratione, obschon es weiterhin als utile zu einem Anderen hingerichtet begehrt wird — wie wir bei der Lehre vom Zwecke gesagt haben, daß der finis intermedius, obwohl intermedius, doch wirklich suo modo finis ist. Das bonum delectabile seu jucundum ist ein solches, insofern es die Begierde durch seinen Genuß stillt, („quietat appetitum per sui fruitionem"); denn die Ergötzung ist nichts anderes, als eben die Ruhe in dem erfaßten Gut („delectatio est quies in bono possesso" Th.) Insofern aber die Begierde, unvernünftig handelnd, in gewissen Dingen sich ergötzt, welche durchaus nicht als honesta genommen werden können, so sagt man: „delectabile latius patet, quam honestum". — Ueber diese Eintheilung des bonum in honestum, utile und delectabile sagt Thomas Sa. p. 1. q. 5. a. 6. Folgendes: „Respondeo dicendum, quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et terminus motus appetitus, —

cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem, quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter, vel ut *ipsa res*, in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel *quies* in illa re. Sic ergo in motu appetitus id, quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur *utile*. Id autem, quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*, quia honestum dicitur, quod *per se* desideratur. Id autem, quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est *delectabile*" Dabei merke man sich die l. c. nachfolgende Bemerkung des h. Thomas: „bonum non dividitur in ista tria, sicut *univocum* aequaliter de his praedicatum, sed sicut *analogum*, quod praedicatur secundum prius et posterius: per prius enim praedicatur de honesto, et secundario de delectabili, tertio de utili" d. h. der Rangordnung nach steht das honestum zuerst, das utile zuletzt.

§. 34.

Außer den gegebenen Eintheilungen des bonum sind dann noch folgende zu beachten: das bonum per essen-

tiam und das bonum per participationem; dann das bonum verum und das bonum apparens; endlich das bonum universale (primarium) und das bonum particulare (secundarium). Das bonum per essentiam und bonum per participationem ist das, was Augustinus bonum a se ipso und bonum ab alio nennt. Das Erste ist dasjenige Gut, welches in sich und durch sich, unabhängig von allem und jedem Anderen, dies hat, was es ist, mithin die ganze Fülle des Gutseins besitzt. Das ist blos Gott, das höchste Gut. Das Andere ist dasjenige Gut, welches von einem Anderen, von einem außer ihm Existirenden ihm zukommt und verursacht wird als von der causa im eigentlichen Sinne. Dieses verursachte und mitgetheilte Gut kann natürlich nur ein bonum per participationem (d. h. ein bonum ex parte = bonum partiale) sein, weil es unmöglich ist (es wäre eine Contradiction in terminis), daß das höchste, nicht verursachte, ungewordene Gut als solches zugleich ein verursachtes, gewordenes, seiner Ganzheit nach mitgetheiltes Gut sei. Daraus folgt also zugleich (eben weil die Wesenheit nicht mittheilbar ist), daß das bonum per participationem nicht ein Theil des göttlichen, höchsten Gutes, also nicht in sensu univoco, sondern blos in sensu analogo ein Gut ist und also das „per participationem" nichts Pantheistisches in sich schließt, vielmehr nichts Anderes besagt, als eben das, was in der Metaphysik das „esse receptum" (ein erhaltenes, von einem Anderen empfangenes Sein) genannt wird. Ein solches Gut ist die Creatur, welche immer, wie vollkommen auch immer, sie sein mag.

Das bonum verum und bonum apparens erklärt sich durch seine Bezeichnung: das erste ist der Wirklichkeit nach, der Sache nach, ein Gut; das letztere erscheint

zwar als solches oder, wird zwar von der apprehensiven Fähigkeit als ein solches wahres Gut erfaßt, aber diese Erfassung ist eine irrthümliche und falsche, weil es in der That nicht so ist. Um dieser Eintheilung, obschon sie an sich Interesse gewährt, doch größere Tiefe abzugewinnen, bringe ich dieselbe mit der Eintheilung in bonum universale und bonum particulare in Verbindung, wodurch man sehen wird, wie tief oft gewöhnliche und unbedeutend scheinende Begriffe einschneiden, wenn sie nur wahr sind. Ein Text von Thomas wird hinreichen. „Bonum principaliter est *finis*. Nam ea, quae sunt ad finem, non dicuntur bona, *nisi in ordine ad finem*. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus: ita etiam est duplex bonum, unum quidem *ultimum et universale*, et aliud *proximum et particulare*. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse *duplex*: unum quidem, quod est *vere* bonum utpote ordinabile, quantum est de se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono“ (Sa. th. 2. 2. q. 23. a. 7.). Diese apparentia boni gründet und besteht darin, daß etwas ein Gut ist „secundum quamdam similitudinem.“ Wer nämlich von dem rechten Ziele, also von dem wahren Gute, abweicht, der muß nothgedrungen sich ein verkehrtes Ziel setzen — „quia omne agens agit propter finem“ —; da aber **formal** keine Abweichung, weil kein Irrthum möglich ist, so bleibt nur die Möglichkeit des Irrthums und, in Folge dessen, der Abweichung im **Materialen** des Zweckes. Diese Möglichkeit gründet aber darin, daß wir den letzten Zweck, das höchste Gut materialiter genommen, noch nicht besitzen, sondern es erst suchen und

erstreben, also erst auf dem Wege zu ihm sind („in via ad finem“ Th.), also erst mit dem Gebrauche der Mittel beschäftigt sind als dem finis proximus und bonum particulare. Weil wir das universale oder höchste Gut noch nicht direct und vollkommen erfassen, sondern nur durch die bona particularia zu jenem bonum universale hingeführt werden müssen, so ist die Täuschung dadurch möglich, daß der intellectus practicus, die Objecte, weil nur theilweise gut, theilweise aber nicht gut, unter verschiedenen Gesichtspuncten erfassend, verkehrt urtheilen kann und so der Wille, verkehrt bewegt, ein verkehrtes Gut d. h. ein Scheingut für ein wahres Gut erstrebt. Die Bezeichnung „verkehrtes Gut, Scheingut“ ist zwar, material genommen, eine Contradiction in sich selbst, nicht aber formal genommen. Das wahre Gut oder, was dasselbe ist, das „bonum simpliciter,“ drückt nothwendig die Beziehung zur Wirklichkeit, zur wirklichen Existenz aus. Diese Beziehung muß fingirt, erlogen werden, wenn sich ein Scheingut herausstellen soll. Diese Fiction geschieht dadurch, daß eine Sache verkehrt, aber immer doch formal gut (sub ratione boni) erfaßt wird. „Ad hoc igitur, quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum *in rei veritate*, sed quod apprehendatur *in ratione boni*, et propter hoc dicit Philosophus in 2. Phys. (text. 31.), quod finis est bonum vel apparens bonum“ (Sa. th. 1. 2. q. 8. a. 1; man nehme den ganzen Artikel). Rücksichtlich des bonum universale und der bona particularia wird man sich nämlich den wesentlichen Unterschied schon gemerkt haben, der darin besteht, daß ersteres in jeder Hinsicht (ex omni parte et sub quocunque respectu) ein Gut ist, letztere dagegen nicht in jeder Hinsicht, sondern eben nur in gewisser Rücksicht (ex

parte) gut, in gewisser Rücksicht aber defectuos, also nicht gut sind. Folglich ist in ihnen, wie wir später sehen bei der Freiheit, eine Indifferenz vorhanden, welche eine Indifferenz im Erfassen und Urtheilen zurückläßt, und diese letztere Indifferenz läßt die dem Willen zur freien Wahl nothwendige Indifferenz. Diese Indifferenz oder Unbestimmtheit, besonders in Verbindung mit der Schwäche unseres Intellects (s. Logik) hat zur Folge die mögliche Täuschung in dem, was gut ist oder nicht.

§. 35.

Die fernere Eintheilung in bonum simpliciter und bonum secundum quid verwechsele man nicht geradezu mit der gegebenen Eintheilung in bonum per se und bonum per aliud. Das bonum simpliciter umfaßt nicht blos den Zweck, sondern auch alle Mittel, welche zu ihm führen, aber ganz im Allgemeinen; das bonum secundum quid bezieht sich auf particuläre Umstände (conditiones hic et nunc). „Bonum autem hominis est duplex: unum *simpliciter*, aliud *secundum quid*. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis ejus ... et per consequens omnia illa, quae ordinantur ut ducentia ad hunc finem ... Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis est, quod est bonum ei ut *nunc*, vel quod est ei secundum quid bonum ..." (Sa. th. 1. 2. q. 114. a. 10.). Ich sagte: man solle nicht geradezu diese Eintheilung mit der anderen genannten verwechseln; denn, in anderer Weise gefaßt, fällt allerdings dieselbe mit dem bonum per se und per aliud zusammen, nämlich dann, wenn die

temporalia bona an sich gefaßt werden, und nicht, insofern sie mir gegeben und zum letzten Ziele nothwendig sind. „Secundum hoc ergo dicendum, quod si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito (und das deßhalb, weil sie dann simpliciter bona sind) .... Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona *secundum se*, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid, et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, in quantum sc. homines moventur a Deo ad aliqua temporalia agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo favente: ut sicut vita aeterna est simpliciter praemium operum justitiae per relationem ad motionem divinam ..., ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda, licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem“ (l. c.). Dahingegen ist das bonum per se nur der finis und das bonum per aliud sind nur die media ad finem. „Bonum principaliter est finis; nam ea, quae sunt ad finem, non dicuntur bona, nisi in ordine ad finem“ (Sa. th. 2. 2. q. 23. a. 7.); und: „finis est secundum se volitus, id autem, quod est ad finem, in quantum hujusmodi, non est volitum, nisi propter finem“ (Sa. 1. 2. q. 8. a. 3.); und: „quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia; quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud“ (Sa. p. 1. q. 60. a. 2.). Das per se bonum ist selbstredend vorzüglicher, als das

per aliud bonum: „semper id, quod est per se, majus est eo, quod est per aliud“ (Sa. 2. 2. q. 23. a. 6.).

Die sonstigen Eintheilungen können hier übergangen werden. Sie werden sich gelegentlich als zu machende Distinctionen von selbst ergeben.

§. 36.

Betreffs des Bösen, als des Gegentheils des Guten, sind die Eintheilungen in ähnlicher Weise zu nehmen. So gibt es ein malum morale, malum physicum und malum metaphysicum s. transcendentale. Ersteres, das malum morale, ist die Abweichung von der moralischen Regel (deformitas ad regulas morum).*) Das malum physicum ist der Mangel der vollständig erforderlichen Seinsweise (privatio entitatis debitae) z. B. wenn dem Menschen ein Fuß oder ein Auge fehlt. Das malum metaphysicum s. transcendentale ist die nothwendige Unvollkommenheit alles creatürlichen Seins (necessaria imperfectio in omni ente creato).

Der Eintheilung des Guten in honestum, delectabile, utile gegenüber kann das malum unterschieden werden als turpe, dolorificum und nocivum.

Die Eintheilung in malum naturae und malum culpae gibt Thomas Sa. th. p. 1. q. 63. a. 9., so wie (in

*) Ob diese deformitas einen respectus positivus oder blos privativus besagt rücksichtlich der peccata commissionis, darüber anderswo.

solis voluntariis) die Unterscheidung des malum poenae und malum culpae Sa. th. p. 1. q. 48. a. 5. Diese, so wie andere Unterscheidungen werden sich durch gelegentlich zu machende Distinctionen von selbst herausstellen.

§. 37.

Schlußfassung der Lehre über das Gute im Allgemeinen; oberstes Moralprincip: bonum est faciendum.

Wie alle Bewegung des speculativen Intellects von einem obersten Princip als primum cognitum und als principium per se notum, indemonstrabile, infallibile auszugehen hat, um durch diese erste Principien als Grundwahrheiten alle anderen Wahrheiten wissenschaftlich zu erkennen, weil zu begründen, oder: um durch Zurückführung aller zu demonstrirenden Wahrheiten auf jene Grundwahrheiten die wahrhafte Erkenntniß zu vollziehen und die nothwendige Gewißheit der Erkenntniß zu besitzen („omnis cognitio non fit nisi per reductionem ad principia“ Th.): so muß auch in dem practischen Intellect, consequent in dem von dem practischen Intellect bewegten Begehrungsvermögen oder Willen ein solches erstes, durch sich selbst evidentes, infallibiles, der Demonstration nicht bedürftiges Princip vorhanden sein, wodurch alles Folgende in diesem genus der Dinge erkannt, weil begründet wird, — ein erstes Princip, auf

welches Alles als auf das Fundament der ganzen practischen Wissenschaft zurückzuführen ist.

Dieses Princip kann kein anderes sein, als die definitio objecti specifici — welches der doppelten Operation des Intellects zu Grunde liegt: nämlich einer Seits der Operation der simplex perceptio objecti, und anderer Seits der Operation des judicium. Wie in genere simplicis perceptionis für den speculativen Intellect das Sein das Erste ist, was erkannt wird, und wie mithin in genere judicii der Satz: idem non potest simul esse et non esse das oberste Princip ist, so daß auf diesen beiden Principien die ganze Metaphysik als prima philosophia basirt und sich daraus entwickelt: so ist in genere simplicis perceptionis für den practischen Intellect der finis als das bonum das Erste, was erkannt und folglich angestrebt wird, und darauf gründet folgerichtig in genere judicii der Satz: „bonum est faciendum," was natürlich dasselbe besagt, als finis est attingendus. Damit ist das oberste generelle Princip der Moralwissenschaft in gleicher Weise gegeben, wie für die Metaphysik mit dem Satze: idem non potest simul secundum idem esse et non esse, so zwar, daß mit der Definition des formalen Objects der Moralwissenschaft: sc. actiones humanae i. e. istae quae procedunt ex deliberata voluntate cum cognitione finis die ganze Moralwissenschaft implicite eben so gegeben ist, wie mit der Definition des formalen Objects der Metaphysik, sc. ens qua tale, diese ganze Wissenschaft gesetzt ist. Wie alle speculativen Wissenschaften ihre letzte Begründung, also ihre resp. vollendete Erkenntniß in der Metaphysik haben, so alle practischen Wissenschaften in der Moralphilosophie. Die Application wird leicht einleuchten,

wie sie zum Theil schon früher gegeben worden (s. §. 9). Der Zweck — **bonum** — ist es, wodurch die menschlichen Handlungen eben solche werden. Die Erkenntniß des Zweckes als solchen, d. h. der Relation des Zweckes zu den Mitteln und dieser zu jenem ist es einzig, was die Handlungen des Menschen zu **vernünftigen** macht. In eben dem Maße handelt der Mensch vernünftig oder moralisch, in welchem er einen Zweck verfolgt, und in eben dem Maße unvernünftig, in welchem Maße er zwecklos d. h. zweckwidrig handelt. Und, da es keine **fines intermedii** gibt, ohne einen **finis ultimus**, — dieser **finis ultimus** aber nur Einer sein kann: so ist näher zu sagen, daß der Mensch in eben dem Maße vernünftiger handelt, je mehr er alle intermediären Rücksichten fortleitet und hinbezieht auf den Einen letzten Zweck, weil nur dieser im stricten Sinne Zweck ist, durch welchen erst alle sogenannten Nebenzwecke Wirklichkeit und Bestand bekommen, in so weit davon die Rede sein kann. Der Satz: „**finis est in moralibus id, quod primum principium in speculativis s. intelligibilibus**“ ist also in seiner ganzen rigurosen Strenge und in seiner ganzen durch Alles hindurchgreifenden Kraft und Ausdehnung festzuhalten, wie überhaupt von den relativen Principien **suo modo** gilt, was im allerstrengsten Sinne von dem absoluten Seinsprincip (Gott) der Prophet sagt: „**in lumine tuo videbimus lumen.**“ „**Principia enim sunt id pro oculo intellectuali, quod lumen pro oculo corporeo!**“ (Thom.). — Nichts gehört in die Moralwissenschaft als nur das, was und in so weit es mit der Lehre vom Zwecke oder Guten zusammenhängt; aber auch Alles das gehört gerade der Moralwissenschaft an, was und in wie weit es mit der Lehre vom Zwecke in Verbindung steht. Diese Worte

werden in ihrer tiefgreifenden Bedeutung gefaßt werden, wenn wir in der folgenden Abtheilung von dem objectiven Zweck handeln.

Dritte Abtheilung.

Von dem Zweck und dem Gute als wirklichem Objecte oder objectiv genommen und im Speciellen.

§. 38.

Das Resultat des bisher Gesagten, kurz gefaßt, ist dieses: jeder Mensch erstrebt naturnothwendig ein letztes Ziel, als dasjenige, worin sein Streben ruhen soll, worin er die Glückseligkeit erlangen will; dieser letzte Zweck wird seiner selbst wegen begehrt und erstrebt; alles Andere aber wird begehrt und erstrebt wegen dieses letzten Zweckes; dieser letzte Zweck kann nur Einer sein.*)

---

*) Weil es eine Contradiction in sich selbst ist, zwei ultima anzunehmen, eben so wie es eine Contradiction ist, zwei prima im ontologischen Gebiete zu setzen; eine Unterordnung dieser fingirten Zweiheit kann selbstredend nicht angenommen werden, ohne sofort die Zweiheit zu beseitigen; eine Nebenord-

Das Alles aber haben wir bis jetzt nur im Allgemeinen oder abstract formal (formaliter tantum) genommen. Es fragt sich nunmehr: worin, in welchem Objecte, in welchem concreten Inhalte die wirkliche und wahre Erfüllung des besagten Strebens liege, oder, mit anderen Worten, wie das naturnothwendige Streben nach Glückseligkeit erfüllet, realisirt werde. Das ist die Lehre von dem Zwecke und Guten als wirklich existirenden Objecte. Da dieses Object erreicht werden soll, um die Glückseligkeit wirklich zu besitzen in der Erlangung des fraglichen Objects, so haben wir hier sofort die wichtige und vor Allem zu beachtende Unterscheidung zwischen dem **Materialen** und dem **Formalen** der wirklichen Glückseligkeit zu machen. Man sieht, es kehrt hier der Ausdruck „formal" wieder, den wir vorher fortwährend gebraucht und man beachte wohl den Unterschied zwischen dem, was formal vorher und dem, was dasselbe hier besagt: vorher bezeichnete es das „abstract formal" oder „formaliter tantum = formaliter sine materia; hier bezeichnet es das „concret formal" oder „formaliter cum materia." Wenn nämlich das **Materiale** der Glückseligkeit (beatitudo materialis seu objectiva) der Gegenstand oder das Object ist, durch dessen Erfassung und Erlangung die wirkliche, concrete Glückseligkeit des nach Glückseligkeit strebenden Subjects bewirkt wird, so ist diese **Erlangung** und folglich der **Besitz** dieses objectiven

---

nung aber zerstört sofort das ultimum in jedem Einzelnen, und statuirte ein anderes ultimum, welches nichts Anderes wäre, als dies die beiden anderen Gleichsetzende und sich Unterordnende.

Zweckes und Gutes das **Formale** der wirklichen Glückseligkeit (beatitudo formalis), die, weil sie sich nur im Subject vollziehen kann, die beatitudo subjectiva (im guten Sinne des Worts) heißt (man erinnere sich an den finis qui und den finis quo). Der Gebrauch des „formal" in dieser zweifachen Weise (s. Logik) ist sehr natürlich und wohl begründet, da Alles, was von Seite der Form aus gefaßt wird, als formal, dagegen Alles, was von Seite der Materie oder des Substrats aus gefaßt wird, als material bezeichnet werden muß. Wie aber überhaupt das Abstractum nichts anderes ist, als eine Form ohne ein Subject oder Substrat, dagegen das Concretum eine Form in einem Substrat: so mußte natürlich auch das Streben nach Glückseligkeit im Allgemeinen, abgesehen von dem Substrat, worin sie sich verwirklicht, als abstract formal bezeichnet werden, während die wirkliche Erlangung oder der Besitz des Substrats das concret Formale ist. — Man sieht also, daß es sich bei unserer gegenwärtig zu behandelnden Eintheilung in die materiale und formale Glückseligkeit nicht um zwei Glückseligkeiten handelt, sondern daß die gegebene Eintheilung nur zwei Gesichtspuncte und zwei Bestandtheile einer und derselben Sache bietet, gerade in der Weise, wie das physische Compositum in seiner einheitlichen Ganzheit aus zwei Dinglichkeiten, Materie nämlich und Form, besteht. Offenbar kann nämlich das Eine ohne das Andere nicht Statt finden. Dem Geldgierigen z. B. ist nicht das Geld, sondern der **Besitz** des Geldes der Zweck; freilich, wenn man's richtig versteht, das materielle Geld, aber doch **finaliter** der Besitz dieses materiellen Geldes, also das Geld *formal* genommen oder das Geld als Besitz oder Eigenthum.

Wir haben mithin vorliegende dritte Abtheilung in zwei Artikel zu theilen: 1) von der beatitudo materialis; 2) von der beatitudo formalis. Ein hieher gehöriger Text des h. Thomas wird zugleich zeigen, wie das letzte Ziel der rationalen und irrationalen Creatur theilweise zusammenfällt, theilweise aber verschieden ist. „Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, finis dupliciter dicitur, sc. *cujus* et *quo*, i. e. ipsa res, in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei (d. i. der materiale und formale Zweck), sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res; vel hoc, quod est esse in loco inferiori, ut usus; et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum (durch Intellect und Willen), quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt vel vivunt vel etiam cognoscunt (d. i. sensitiv)" (Sa. th. 1. 2. q. 1. a. 7.)

Erster Artikel.

Von dem Objecte der Glückseligkeit oder der beatitudo materialis.

§. 39.

Fixirung des Fragepunctes.

Zur schärferen Fassung der Frage sei hier eine Distinction hervorgehoben, die eigentlich erst später zu machen wäre, wenn nämlich von den Mitteln zum Zwecke die Rede ist; sie wird aber hier nützlicher und lichtgebender sein. Man muß unterscheiden zwischen **Beruf** eines Menschen und dem letzten Ziel oder **Endzweck** desselben. Ersteres ist das Particuläre, letzteres das Universale; Ersteres ist ein ultimum secundum quid, Letzteres das ultimum simpliciter; Ersteres ist finis proximus, Letzteres finis ultimus im strengsten Sinne; Ersteres ist ein medium und ein modus, wodurch und worin der particuläre Mensch das letzte Ziel zu erreichen hat. Der Mensch oder das menschliche Leben muß nämlich in doppelter Weise genommen werden, einmal als ein Ganzes, dessen Ende der Tod ist, dann aber als Theil eines anderen, umfassenderen, organischen Ganzen, welches letztere die menschliche Societät ist, in welcher jeder Einzelmensch je nach seiner Begabung und Stellung eine mehr oder weniger bestimmte, mehr oder weniger continuirliche, mehr

oder weniger unveränderliche Function zu vollziehen hat, so zwar, daß das menschliche Leben als die Reihenfolge von particulären Handlungen, von mehr oder weniger weitgreifenden Bestrebungen rücksichtlich **particulärer** Objecte in einer respectiven Reihenfolge von specifisch einheitlichen Handlungen gefaßt wird. Ein particulärer Kreis von Handlungen oder Beschäftigungen kann sich so auf einen Endzweck beziehen, daß dieser der letzte Zweck in dieser particulären Beziehung ist (**finis ultimus in ordine aliquo particulari**) daß er aber nichtsdestoweniger nicht der letzte, sondern nur ein nächster ist mit Rücksicht auf einen universaleren und im strictesten Sinne letzten Zweck. Mit **Beruf** bezeichnen wir die particuläre Stellung und Verpflichtung, die jeder Mensch als Glied eines Ganzen, der Societät, zu ergreifen und zu erfüllen hat. Diese particuläre Stellung, hervorgehend aus und beruhend auf particulären Begabungen, Talenten und Fügungen hat consequent einen particulären letzten Zweck, welcher, in seiner beschränkten Weise mit Recht, als der eigentliche Lebenskeim der ganzen Reihe von Handlungen und Bestrebungen bezeichnet werden muß, die auf Erreichung dieses particulären Zieles hingerichtet werden. So haben die specifisch verschiedenen wissenschaftlichen Studien ihre particulären letzten Zwecke in der Erkenntniß dieses oder jenes bestimmten und beschränkten Kreises von Wahrheiten, so die socialen Organisationsbestrebungen in Besorgung des Staatswohles, so die militairischen Operationen in der Conservation des Friedens und anderweitiger Expeditionen, die kaufmännischen Unternehmungen in Erlangung der Wohlhabenheit u. s. w. Mit diesen particulären letzten Zwecken ist die Verschiedenheit des Berufs gegeben,

wie solche zur Herbeiführung des letzten Zweckes des Ganzen der menschlichen Gesellschaft dienen soll. Nicht darum handelt es sich hier, sondern um den allen Menschen ohne Ausnahme, als moralischen Wesen, gemeinsamen universalen letzten Zweck. Da die particuläre Einzelstellung oder der Beruf mit Rücksicht auf diesen universalen letzten Zweck wieder in die Reihe der Mittel (finis intermedius) eintritt, so muß also dieser universale letzte Zweck als der eigentlichste und innerlichste motor des ganzen menschlichen Lebens genommen werden, wie sich überhaupt alles Particuläre nur hält durch Participation an dem Universalen und durch dieses Leben, Bewegung und Kraft bekommt.*)

§. 40.

Feststellung des Begriffs (quid sit).

Die von Thomas gegebene Definition der Glückseligkeit als bonum perfectum totaliter quietans et satians appetitum umfaßt sowohl das Formale, als das Materiale der Glückseligkeit; das Formale ist ausgedrückt in den Worten „quietans et satians appetitum," das Materiale in „bonum perfectum." Will man das Ma-

*) Von jedem Particulären gelten die (apostolischen) Worte: „omne particulare vivit, movetur et est in universali."

teriale allein nehmen, so wäre dasselbe zu bezeichnen als bonum perfectum aptum ad totaliter quietandum et satiandum appetitum.*) Unter appetitus ist natürlich der appetitus rationabilis oder ratione ordinatus zu verstehen, weil, wenn von Glückseligkeit die Rede ist, immer der appetitus creaturae *rationalis* verstanden werden muß, indem bei den unvernünftigen Wesen nur in uneigentlicher Weise von Glückseligkeit gesprochen werden kann. „Non enim bruta possunt dici felicia, nisi abusive" (Th. Sa. c. Gent. l. 3. c. 27.). Unter dem bonum perfectum ist das höchstvollkommenste Gut (bonum absolute seu omni ex parte perfectum, supremum et perfectissimum) verstanden, weil eben nur dieses das Streben des vernünftigen Wesens beruhigen und sättigen kann. Denn: wie der Intellect das Vermögen für die Erkenntniß nicht blos dieser oder jener particulären Wahrheiten ist, sondern für die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, also aller Wahrheit, also der letzten und höchsten Wahrheit, durch welche alle anderen Wahrheiten erst wahr sind und folglich erst vollständig erkannt werden: so ist auch der Wille, als das dem Intellect correspondirende rationale Begehrungsvermögen nicht ein Vermögen blos für particuläre Güter, sondern für das Gut überhaupt, also für alles Gut, für das Gut aller Güter, für das letzte und höchste Gut, durch welches alle anderen particulären Güter erst wahrhaft gut sind. „Intellectus cognoscit omne verum, voluntas vult omne bonum" wiederholt Thomas immer. Dieses „omne verum" und „omne

---

*) Dasselbe besagt die Definition von Boethius: status omnium bonorum congregatione perfectus (3. de consol.).

bonum" ist aber eben das „verum ex omni parte" und das „bonum ex omni parte" d. h. die höchste Wahrheit und das höchste Gut oder das absolut vollkommenste Gut. Wie also der Intellect seiner eigensten Natur nach nicht befriedigt, nicht beruhigt, nicht selig sein kann, als nur durch die Erfassung der höchsten und letzten Wahrheit, wie er, seiner eigensten, wesentlichen Natur nach, nach jeder weiteren, aber noch particulären Erkenntniß immer unruhig weiter getrieben wird, bis er zu dem letzten Grunde aller Wahrheiten vorgedrungen ist: so auch kann consequent das ihm correspondirende Begehrungsvermögen, der Wille, nicht befriedigt, nicht beruhigt, nicht selig sein durch den Besitz particulärer Güter, weil die Fähigkeit für die Erfassung des universalsten, höchsten Gutes natürlich nur befriedigt, erfüllt werden kann und darf durch die Erfassung und den Besitz eben dieses höchsten Gutes. Das Alles besagt der Begriff von Glückseligkeit selbst, und das Alles fordert das naturnothwendige Verhältniß eines Vermögens für das ihm eigenthümliche und adäquate Object. Keine Fähigkeit kann befriedigt (glückselig) sein, als nur durch die höchstmögliche Erfassung des ihr angehörenden Objects. Befriedigung und Vervollkommnung, völlige Befriedigung und völlige Vollkommenheit besagt aber ein und dasselbe und nichts anderes, als das, was wir Glückseligkeit nennen, indem wir mit letztem Worte nur die eigenthümlichste Proprietät einer Sache für die Sache selbst setzen: die Beruhigung oder Glückseligkeit ist die unmittelbarste und wesentlichste Folge der Vollkommenheit. Diese aber die unmittelbarste und wesentlichste Folge der Erfassung und des Besitzes des vollkommensten Objects. Die thomistische Definition von Glückseligkeit als das „bonum

perfectum totaliter satians et quietans appetitum" ist sonach im höchsten Grade principiell, wissenschaftlich höchst begründet. „Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscujusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui objecti. Objectum autem intellectus est *quod quid est* i. e. essentia rei, ut dicitur in 3. de Anima (text. 26.). Unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut sc. sciatur de causa, *quid est,* non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa, *an sit;* et ideo remanet *naturaliter* homini desiderium, cum cognoscit effectum et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa, *quid est;* et illud desiderium est admirationis et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphys. (c. 2.); puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat, quod ex illa causa procedit, de qua, quia nescit *quid sit,* admiratur et admiratio inquiret. Nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscit de Deo nisi *an est*, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae

causae" (Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 8.).*) Gleicher Maßen verhält es sich mit dem Willen. „Objectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est *universale bonum*, sicut objectum intellectus est *universale verum*. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi *bonum universale*" (Sa. th. 1. 2. q. 2. a. 8.).

§. 41.

Einheit des höchsten Gutes und letzten Zieles.

Wir haben früher gesehen, daß, abstract formal oder, was dasselbe ist, in communi genommen, das letzte Ziel nur **Eines** sein kann, nämlich die Glückseligkeit. Aber auch der Sache nach oder in concreto genommen kann das letzte Ziel nur **Eines** sein. Da das letzte Ziel als bonum omnimode perfectum erfaßt werden muß, so widerstreitet ihm die Vielheit eben so sehr, als es eine Contradiction ist, zwei solche perfecta, wie zwei prima und zwei ultima anzunehmen (versteht sich formal, also sub ratione perfecti, sub ratione primi, sub ratione ultimi). Sollte eine Vielheit von Dingen angenommen werden als zusammengenommen das höchste Gut bildend z. B., wie die erste Objection des gleich zu gebenden Artikels anführt, voluptas, quies, bona naturae et virtus, so ist mit Thomas zu antworten, daß diese Vielheit doch als ein einheitliches Ganze und zwar formal als das

*) Wir werden weiter unten diesen berühmten Artikel näher besprechen.

bonum perfectum fingirt wird:*) „omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his, qui in eis ultimum finem ponebant.“ Thomas gibt einen dreifachen Grund für unseren Satz, und zwar hergenommen 1. ex eo, quod ultimus finis habet rationem boni *perfecti;* 2. ex eo, quod habet rationem primi boni *naturalis* et appetitur *naturaliter*; 3. ex eo, quod habet rationem primi principii et primi specificantis. Der Artikel lautet: „Respondeo dicendum, quod impossibile est, quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines. Cujus ratio potest triplex assignari. Prima est, quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. Unde Augustinus (19. de Civ. Dei c. 1.) dicit: *finem boni nunc dicimus, non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur ut plene sit.* Opportet igitur, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur: quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse, quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum**) ipsius. —

---

*) Man verwechsele hier das „formal“ als finis cujus nicht mit dem „formal“ als finis quo. Auch in dem, was als Materiales oder Substrat gilt für die ultima forma, kann doch wieder, insofern von einer Mehrheit die Rede ist, die Einheit aller Vielheiten als formal gegenüber dem material gefaßt werden. Das Nachfolgende hat immer in Bezug auf das voraufgehende Substrat die ratio formalis (s. Logik).

**) Edit. Rom.: perfectivum: bleibt sich gleich.

Secunda ratio est, quia, sicut in processu rationis principium est id, quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, opportet esse principium id, quod *naturaliter* desideratur. Hoc autem opportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde opportet id, in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum. — Tertia ratio est, quia, cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur, . . . opportet, quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis; sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum hujusmodi, sint unius generis, opportet ultimum finem esse unum; et praecipue, quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii . . . Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde opportet, quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur“ (Sa. th. 1. 2. q. 1. a. 5.).

§. 42.

Zur Erklärung des vorhermitgetheilten Artikels.

Es könnte auf den ersten Blick scheinen, Thomas spreche in diesem Artikel nicht von der objectiven Sache oder dem materialen Ziele, sondern nur von dem abstract formalen oder dem finis in communi (beatitudo). Dem ist aber nicht so; er meint die objective Sache, aber formal genommen. Das beweiset die Entgegnung auf die erste Objection (die ich oben schon mitgetheilt) nämlich: „omnia illa plura (d. h. materialiter plura) accipiebantur in ratione *unius boni perfecti* ex his constituti ab iis, qui in eis ultimum finem ponebant“ (l. c. ad 1.). Man beachte die in dem vorhergehenden §. gemachte Anmerkung (S. 182.). Außerdem konnte Thomas diesen Artikel nicht von dem abstract formalen Ziele verstanden haben wollen, weil selbstverständlich das Abstractum als solches ein Eines ist und in dieser Hinsicht es durch sich selbst evident ist, daß dieses nur per modum unius genommen werden kann. Dasselbe beweist der später folgende Artikel 3. q. 12. l. c., wo die Frage: „utrum aliquis possit simul duo intendere?“ bejaht wird unter der Beschränkung, daß diese Duplicität nicht zwei letzte Zwecke setzt. Wegen der außerordentlichen Wichtigkeit*) der Sache setze ich diesen letztcitirten Artikel

*) Die **Einheit** ist das Loosungswort der Wissenschaft, und zwar sowohl der practischen, als der speculativen. Die

ganz hieher. „Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: *vel ordinata ad invicem*, *vel ad invicem non ordinata* (in ersterem Falle ist bei materialer Verschiedenheit eine formale Einheit da, im zweiten Falle ist auch eine formale Verschiedenheit vorhanden). Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis, quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum et ultimum, sicut confectionem medicinae et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere (aber merke wohl, wie?): quod patet ex hoc, quod homo unum alteri praeelegit, quia melius est altero; inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est, quod ad plura valet: unde potest aliquid praeeligi alteri ex hoc, quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit" (Sa. th. 1. 2. q. 12. a. 3.). Es kann also der Wille in doppelter Weise eine **materiale** Vielheit intendiren (entweder eine Vielheit von sich subordinirten Dingen oder eine Vielheit auch von coordinirten Dingen an sich, die aber doch einen gemeinschaftlichen Höheren subordinirt sind), aber in keinerlei Weise eine **formale** Vielheit. Das Letztere widerstreitet der Natur des letzten Zweckes. Die in gegebenem Artikel folgenden Antworten auf drei Objectionen heben das klar hervor. Die erste Objection sagt

---

Einheit der Ursache ist die letzte Begründung der speculativen, die Einheit des Zieles die letzte Begründung der practischen Wissenschaft.

mit Augustinus: „non potest homo simul intendere Deum et commodum temporale: ergo pari ratione neque aliqua alia duo." Thomas antwortet: „Augustinus intelligit, hominem non posse simul deum et commodum temporale intendere *sicut ultimos fines*, quia ut supra ostensum est, non possunt esse plures fines ultimi unius hominis." Die zweite Operation sagt: „intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte: ergo voluntas non potest simul multa intendere." Die sehr zu beachtende Antwort des Thomas ist diese: „unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte*) unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id, quod non est unum *secundum rem* (d. h. stricte materialiter), potest accipi ut unum *secundum rationem* (d. h. formaliter und zwar, wie gleich folgt, in doppelter Weise: objective und subjective). Intentio autem est motus voluntatis in aliquid praeordinatum in ratione . . . Et ideo ea, quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem (nun folgt die doppelte Weise als formaliter objective und formaliter subjective; letzteres = abstract formaliter oder formaliter in communi): vel quia aliqua duo concurrunt *ad integrandum aliquid*

---

*) Ex una parte d. h. entweder ex parte termini ad quem oder ex parte termini a quo = ex parte finis oder ex parte principii = ex parte intentionis oder ex parte executionis.

unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata; vel quia aliqua duo *sub uno communi* continentur, quod potest esse intentum, puta acquisitio vini et vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi. Unde nihil prohibet, quia ille, qui intendit lucrum, simul duo intendit. Die dritte Objection sagt: „Intentio praesupponit actum rationis sive intellectus; sed non contingit simul plura intelligere secundum Philosophum: ergo etiam neque contingit simul plura intendere." Thomas mußte kurz antworten: „contingit simul plura intelligere, *inquantum sunt aliquo modo unum*."

Das Mitgetheilte wird hinreichen, um den ersten Grund (des im §. 41. mitgetheilten Artikels) für die objective Einheit des Zieles klar zu machen. Da das letzte Ziel nur gefaßt werden kann als „bonum perfectum et completivum," so wäre bei einer materialen Mehrheit, wenn keine Subordination (ad integrandum unum totum) vorhanden, eine Contradiction vorhanden, weil jedes einzeln genommen, das letzte Gut wäre und doch wieder nicht wäre, als eines noch anderen bedürftig. Die Subordination etwaiger materialer Vielheiten macht aber die objective formale Einheit. Mit anderen Worten: wenn von dem objectum perfectum et completivum die Rede ist, so ist das objectum *adaequatum*, nicht aber irgend welcher Theil desselben als inadaequatum, zu verstehen. — Die Erklärung der beiden anderen Gründe im folgenden §.

§. 43.

Den zweiten Grund für die objective Einheit des letzten Zieles nimmt Thomas aus dem berühmten Satze: „natura non tendit nisi ad unum" und daraus, daß der Wille das letzte Ziel, „naturaliter" erstrebt. Werden diese Sätze richtig verstanden, so ist dieser Beweis eben so stringent, als der vorhergehende. Wiederholen wir den Beweis mit anderen Worten und vollständig, so ist derselbe so zu formuliren: finis in voluntate se habet ut principium, quod naturaliter desideratur, sicut in processu rationis principium est id, quod naturaliter cognoscitur; natura autem non tendit nisi ad unum: ergo principium in processu voluntatis debet esse unum. Sed principium in appetibilibus est finis ultimus, quia ab illo incipit intentio motusque voluntatis: ergo finis ultimus debet esse unus.*) Es kommt hier Alles auf die Erklärung des Satzes „natura semper tendit ad unum" und das „naturaliter" an. Der Satz „natura semper tendit ad unum" ist durchaus und im strictesten Sinne formaliter zu nehmen; denn materialiter ist er offenbar falsch. So hat z. B. das Feuer vierlei Operationen, als: motu locali tendit sursum, motu alterationis tendit ad calorem, motu illuminationis ad lucem, motu generationis ad alium ignem, und demzufolge können auch mehrere principia vorhanden sein. Aber man

---

*) Cf. Johann. a. S. Thoma Cursus theolog. Tom. IV. q. 1. disp. 1. a. 5.

beachte wohl, daß dann diese verschiedenen Operationen noch nicht im stricten Sinne **formaliter** genommen sind. Dieser strict formale Sinn ist der, wenn die Natur oder Wesenheit eines Dings nicht in ihrer virtuellen Ausdehnung, vermöge welcher sie mehrere untergeordnete Grade der Natur in sich befassen kann, sondern in ihrer determinirten specifischen, im höchsten Grade essentialen Form (mit der **propria passio immediata**) gefaßt wird, also mit jener Proprietät, vermöge welcher sie **primo et per se** agirt und ihr **objectum proprium**, aber **inadaequatum**, tangirt. Dieser Operation, die dann im eigentlichsten Sinne die formale heißt, können dann mehrere andere untergeordnet sein wegen der in ihr eingeschlossenen virtuellen Kraft und so das **objectum proprium sed inadaequatum** zu einem **objectum proprium extensum adaequatum** machen (s. Logik). Wenn also auch z. B. das Feuer mehrere Operationen (**motus sursum, calefaciendi, lucendi, generandi**), so ist auch die locale Bewegung nach Oben die der Nobilität seiner Natur vor den anderen Elementen zuerst entsprechende, die radicalste und formalste, während die anderen Operationen dieser untergeordnet und deßhalb möglich sind, weil das Feuer virtuell noch andere Grade der Natur in sich enthält. Der Grund dieser Einheit der Operationen liegt in der Einheit der specifischen Wesenheit selbst (cf. Physik und Logik). Die Wesenheit oder Natur im strictesten Sinne ist das „**principium motus et quietis**“ und die „**radix omnium proprietatum.**“ Der formalen Einheit der Wesenheit oder Natur entspricht die formale Einheit der specifischen Operation („**unumquodque agit, sicut est**“ **Th.**). Diese specifische Operation im stricten Sinne, oder diejenige, vermöge welcher „**primo et per se**“ das eigen-

thümliche Object erfaßt wird, ist bei jeder Species nur Eine, so z. B. beim Menschen das specifische ratiocinari, dem die sensitive Operation untergeordnet ist und die appetitive folgt; die eigenthümlichste Natur oder Wesenheit des menschlichen Compositum tritt hervor in der eigenthümlichsten intellectuellen Operation, welche das „Erkennen per discursum“ ist. Obwohl also materialiter eine Vielheit von Operationen in Einer Natur sich vereinigt finden kann, so doch nicht formaliter) im strictesten Sinne). Man sieht aus dem Gesagten, daß in dem Satze „natura semper tendit ad unum“ das Wort natura zunächst als die specifische Wesenheit eines jeden Dings gefaßt ist, und dann ist keine Schwierigkeit vorhanden.

Es käme nun darauf, in dem subsumirten Untersatze des Beweises das „naturaliter“ richtig zu verstehen. Das Verständniß liegt in dem vorher Gesagten. Jedes Vermögen hat seine eigene, specifische, unveränderliche Natur als Wesenheit, welche naturnothwendig wirkt. So auch der Wille. Anderer Seits wirkt der Wille aber nicht naturnothwendig, sondern frei. Deßhalb haben wir früher gesagt und Thomas widerholt es oft, daß der Wille in doppelter Weise genommen werden kann, nämlich als natura und als facultas libera. In diesem Sinne heißt das „naturaliter“ naturnothwendig und steht dem „libere“ gegenüber. Diese Nothwendigkeit bezieht sich aber zuvörderst nur auf den finis in communi, auf den abstract formalen Zweck (beatitudo), nicht auf den objectiv concreten Zweck, weil rücksichtlich dieses der Wille wenigstens quoad actum exercitii frei ist (cf. Sa. th. p. 1. q. 82. a. 1. und q. 22. de Verit. a. 5.). In diesem Sinne ist also hier das naturaliter

zunächst nicht verstanden, da es sich uns hier nicht um die abstract formale, sondern um die concret formale, objective Einheit des zu wollenden Zieles handelt. Das „naturaliter“ ist hier, nach der Definition von Natur als primum principium motus et quietis, als die ex *primo* principio und nicht aus einem anderweitigen voraufgehenden Princip hervorgehende naturgemäße Motion zu verstehen. Je mehr aber Etwas directe und unmittelbar aus der specifischen Natur eines Dings hervorgeht, desto mehr muß es „naturaliter“ genannt werden. Nun haben wir aber oben gesagt, daß jedes Ding, jede Natur eines Dings eine im strictesten Sinne einheitliche Species des Seins, und so auch eine im strictesten Sinne einheitliche, eigenthümlichste specifische Differenz als Proprietät (propria passio) hat, und folglich auch einen im strictesten Sinne eigenthümlichen, specifischen modus operandi. Diese specifische, formale Einheit des Objects, auf welches sich die Operation bezieht, setzt aber die specifische, formale Einheit des Objects, auf welches sich die Operation bezieht, voraus (cf. Psychologie: „facultas specificatur immediate ex actu, mediate ex objecto“ Thom.). Aus der Einheit der naturgemäßen Operation wird also mit Recht die formale Einheit des Objects in concreto gefolgert, da das Object als in abstracto oder in communi betrachtet, ja nicht das Object selbst, sondern als Universale nur der modus apprehensionis ist. Die naturgemäße Correspondenz zwischen Vermögen und Object erlaubt also nicht (wenn wir anders keinen Widerspruch in die Natur und deren Urheber bringen wollen), daß der formalen Einheit des Strebens eine formale Multiplicität des Objects entsprechen könne. Stehen aber die Sätze fest: „natura semper ten-

dit ad unum“ und: „voluntas naturaliter tendit ad ultimum finem,“ so ist der Beweis des Thomas stringent.

Rücksichtlich des dritten Beweises, der mit anderen Worten so lautet: actiones voluntariae ex fine (proximo) speciem sortiuntur: ergo a fine uitimo sortiuntur rationem generis, quia communior est, sicut naturalia secundum rationem communem habent rationem generis. Sed omnia appetibilia voluntatis sunt *unius* generis, in quantum hujusmodi: ergo et finis eorum ultimus, a quo habent rationem generis, *unus* est. Und weiter: in quolibet genere est *unum* primum principium: ergo, cum ultimus finis habeat rationem primi principii, opportet ut *unus* sit*) — braucht blos bemerkt zu werden, daß das genus, von dem hier die Rede ist, nichts anderes ist, als die ratio generica *in causando*, nicht in praedicando et essendo.**) Der finis ist ja

*) Cf. Johann. a. s. Thoma l. c.

**) Man beachte diese Distinction wohl. Und damit man sie wohl beachte, füge ich hier den Unterschied bei, welcher zwischen dem Objecte des Intellects und dem Objecte des Willens ist. Obschon wir mit Thomas gelehrt haben: objectum intellectus est verum universale und: objectum voluntatis est bonum universale, so ist das doch nicht so zu verstehen, als ob auf beiden Seiten die Sache sich in gleicher Weise verhalte, rücksichtlich der Universalität nämlich. Der hier statt findende Unterschied folgt naturgemäß von selbst aus der oft erwähnten sich gerade entgegengesetzten intellectuellen und appetitiven Thätigkeit, nämlich: der Intellect zieht das Object an sich und nimmt es in sich auf sub statu abstractionis; der Wille wird zum Object hingezogen und will sich mit dem Objecte vereinigen, wie es in

die ratio movendi bezüglich alles dessen, was zu ihm hinführen soll; der finis ultimus also die ratio ultima, suprema, generalissima bezüglich aller intermediären Zwecke. In dieser Weise ist der Schluß des Thomas abermals stringent, denn: alle Objecte, welche begehrt werden, können nur sub ratione boni begehrt werden: das ist die generische (generelle) Einheit des ultimum movens. Eine formale Multiplicität dieses ultimum movens würde aber sofort das ultimum als solches zerstören durch die Contradiction: esset — et non esset ultimum.*)

Wirklichkeit, also nicht sub statu abstractionis, sondern singularitatis, existirt, da sie als solche erreichbar ist für das Begehrungsvermögen, nicht aber für unser Erkenntnißvermögen. Der Sinn der Sätze: objectum adaequatum intellectus est universale verum und: objectum adaequatum voluntatis est universale bonum ist dieser: wie das adäquate Object des Intellects nicht diese oder jene einzelne Wahrheit, oder diese oder jene einzelnen Wahrheiten, sondern alles Wahre, die ganze Wahrheit ist: so ist das adäquate Object des Willens nicht dieses oder jenes einzelne Gut, sondern das Gut, alles Gut, das ganze Gut (bonum omnino s. ex omni parte).

*) Der Raum gestattet uns nicht, die drei Gründe weitläufiger hier zu behandeln. Wegen der Wichtigkeit der Sache aber und wegen der außerordentlichen Tiefe dieses Artikels des englischen Meisters sei hiermit auf die im Thomas bewanderten Commentatoren zu diesem Texte, namentlich aber auf Johannes a. s. Thoma verwiesen, ehe man sich leichtfertige Objectionen erlaubt.

§. 44.

Fortsetzung. Recapitulation.

Um Misverständnissen vorzubeugen, die durch den Gebrauch des Wortes „formal" in dem Bisherigen bei Novizen in der Philosophie entstehen könnten, hebe ich, (obschon das in der Anmerkung S. 182 Gesagte hinreichen könnte) nochmals scharf hervor, wie das Wort in verschiedener Sache, aber doch immer in derselben Grundbedeutung gebraucht ist. Dadurch wird die Fixirung des Fragepunctes schärfer hervortreten und ungehörigen Objectionen vorgebeugt werden. Wir haben das Wort „formal" in dreifacher Weise gebraucht, nämlich:

1) als **abstract formal**. In diesem Sinne muß das Wort „formal" überall da verstanden werden, wo von dem letzten Zwecke im Allgemeinen (d. i. beatitudo in communi), abgesehen von der Sache oder dem Objecte selbst, worin die Seligkeit zu haben ist, die Rede war. In diesem Sinne heißt also finis formalis so viel als finis formaliter *tantum* seu in communi sumptus.

2) als **concret formal**. Und hier theilt sich der Gebrauch des Wortes „formal" doppelt, je nachdem entweder vom Objecte, der Sache allein, die Rede ist, oder von dem Objecte in Verbindung oder Vereinigung mit dem Subjecte. Also:

a. der letzte Zweck oder das Object als erlangt durch das Subject, oder im Besitz des ihn erstrebenden Subjects ist der concret formale Zweck als finis *quo*. Man

könnte das auch complete et ultimatim formale nennen. Hievon werden wir baldigst handeln, sobald das Object in seiner substanzialen Beschaffenheit gefunden ist.

b. der letzte Zweck noch nicht als finis quo, also noch nicht als in der Verbindung mit dem Subjecte oder im Besitze des strebenden Subjects genommen, sondern erst blos concret objectiv als Sache, aber mit Rücksicht auf die Definition der Glückseligkeit als „bonum perfectum satians appetitum," nicht zwar so, daß in dieser Definition auch schon das „satians appetitum," sondern vorerst blos das „bonum perfectum," objectiv als Substrat für das Begehrungsvermögen genommen worden ist. Mit Rücksicht auf das sub a. Gesagte ist dieses Object allerdings finis *materialis,* das Substrat oder das Materiale des finis quo oder finis formalis. Aber dieses Materiale selbst kann in doppelter Weise gefaßt werden: einmal als die materiale Sache dem substanzialen Sein nach, also blos ontologisch; dann aber mit Rücksicht auf den Begriff von bonum perfectum. Letzteres macht also den formalen Gesichtspunct aus, unter dem das materiale Object an sich gefaßt wird. Gesetzt, es wäre eine materiale Vielheit von Gegenständen vorhanden, in deren Vereinigung das summum bonum zu finden: dann wäre eben diese Vereinigung das „Formale" in dem Materialen. Deß' zum Verständniß beachte man daß immer und überall das Nachfolgende zu dem Vorhergehenden, sobald eine Unterordnung vorhanden, sich verhält wie Form zur Materie, wie Zweck zum Mittel. Wenn die Glückseligkeit als Gegenstand oder Object genommen in einer materialen Vielheit, z. B. in Gesundheit, Ehre und Reichthum, bestände, so wären diese drei Gegenstände in ihrem substanzialen Sein genommen

das strict Materiale (materiale tantum), aber die Einheit aller drei, als das bonum perfectum bildend, wäre das Formale in dem Objecte, durch welches Formale, wie der Text von Thomas sagt, ein totum integrum constituirt wird („in ratione unius boni perfecti ex his constituti“ Th.). Das so Constituirte wäre aber doch wieder der finis materialis (oder objectivus oder finis *qui*) für den vorher sub a. genannten finis formalis (als finis quo).

Damit wird jegliche Schwierigkeit betreffs des gebrauchten Wortes „formal“ gehoben sein. Von der „Einheit des objectiven oder materialen Gegenstandes“ der Glückseligkeit redend, haben wir das Materiale formaliter genommen d. h. wir haben das Materiale unter dem formalen Gesichtspuncte als „bonum perfectum“ betrachtet, und haben dann demonstrirt, daß von diesem Gesichtspuncte aus eine Multiplicität gar nicht möglich ist, ohne einer Contradiction anheimzufallen. Gesetzt es sei eine Vielheit von Gütern. Dann argumentiren wir so: entweder ist in dieser Reihenfolge von Gütern eine Subordination oder nichtsubordinirte Coordination. Im ersten Falle tritt jedes subordinirte Gut in die Reihe der Mittel zum Zweck (wie Materiale zum Formalen) und das letzte nichtsubordinirte Gut ist das bonum ultimum formaliter. Im zweiten Falle ist die Contradiction vorhanden: das einzelne, nicht subordinirte Gut wird als bonum perfectum genommen und trotzdem supponirt, daß es noch eines anderen Gutes bedarf, um das bonum perfectum zu bilden. „Summum bonorum cuncta inter se continet: quia, si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueret extrinsecus, quod possit optari“ (Boeth. de Consol. p. 2.).

§. 45.

Welches das höchste Gut ist.

Indem wir nunmehr nach dem höchsten Gute fragen, bietet sich uns ein doppelter Demonstrationsweg, dasselbe zu finden, der negative nämlich und der positive. Eine Menge von verschiedenen Gütern bietet sich uns. Von den einen haben wir zu zeigen, daß sie nicht das höchste Gut sein können; von dem anderen aber, daß es allein das höchste Gut ist und sein kann. Thomas geht alle diese verschiedenen Güter einzeln durch in der Sum. c. Gent. l. 3. c. 27.—36. und in der Sum. theol. 1. 2. q. 2. a. 1.—8. und zeigt von jedem einzeln, daß in ihm nicht die Glückseligkeit zu finden, oder, was dasselbe ist, daß es nicht das höchste Gut ist, so lange es ein geschaffenes Gut, so lange es nicht das ungeschaffene Gut, Gott selbst, ist. Die einzelnen Arten der geschaffenen Güter sind entweder bona homini *extrinseca* oder *intrinseca*; die ersteren sind Reichthum, Macht, Ehre; die letzteren sind körperliche (bona corporis) als Gesundheit, Stärke, Schönheit, Sinnengenüsse, oder geistige (bona animae) als Wissenschaft und Tugend. Weder die Einen, noch die Anderen, noch auch alle zusammen genommen können das höchste Ziel sein. Denn jedes der genannten Güter führt wesentlich Eigenschaften mit sich, die dasselbe als das höchste Gut negiren. Alle diese Güter sind nämlich, abgesehen von allen anderen Defecten, wandelbar und beschränkt: folglich nicht das höchste, in jeder

Hinsicht vollkommene Gut. Rücksichtlich der leiblichen und irdischen Güter kann keine Schwierigkeit entstehen. Die völlige Ungenügenheit, weil Beschränktheit, bleibt, auch wenn alle leiblichen Güter sich bei einem Menschen vereinigten: die geistige Seele kann nicht ihr Genügen haben in körperlichen Dingen, der Geist kann nicht des Körpers, der materiellen Güter wegen da sein, also kann er in ihnen seinen Zweck nicht haben. Ihre Wandelbarkeit und Unbeständigkeit ist jedem Menschen sicher, zum mindesten dann, wenn der Mensch ihnen, und sie dem Menschen entrissen werden durch den Tod. Daher nahmen die tüchtigsten heidnischen Philosophen, wie Pythagoras, Socrates, Platon, Aristoteles,*) sofort ihre Zu-

---

*) Wie die natürliche Vernunft (das „naturalis" in dem Sinne genommen, wie wir in dem „Supplement zum I. Bd. der Schule &c." erklärt haben) sich über die irdischen, vergänglichen Güter erheben könnte, zeigt folgende wahrhaft goldene Stelle aus Aristoteles: „Semper (improbi d. h. diejenigen, welche sich nicht durch Wahrheit und Tugend über die vergänglichen Dinge erheben) secum pugnant ac dissident, aliaque volunt, alia concupiscunt. Jis enim spretis ac rejectis, quae sibi bona esse opinantur, jucunda sequuntur, et quae sunt damnosa sumunt. Propter ignaviam autem ac dissidiam ab iis agendis, quae sibi optima ducunt, longe se removent, et, cum multa facinora admiserint, propter improbitatem vitam oderunt ac fugiunt sibique manus violentas inferunt. Quaerunt, quibuscum dies totos ducant, se ipsos autem fugiunt. Multa enim gravia atque horrenda recordantur, talique rursus, cum soli sunt, exspectant, tantisper autem, dum cum aliis sunt, obliviscuntur. Cum sit nihil in eis amabile, nihil illius amicabilis affectus, qui solet

ficht zu den geistigen Gütern (bona animae), also zu Wissenschaft und Tugend. Das sind accidentale Vollkommenheiten mit Rücksicht auf die Seele selbst, als dem substanzialen Träger jener. Weder diese, die Seele selbst als solche, noch jene Accidenzen in ihrer Ausbildung, können das höchste Gut, das letzte Ziel sein. Die Seele, als solche, kann es nicht sein, denn sie ist ja, als solche betrachtet, in der Potenz, zu Wissenschaft und zu Tugend nämlich; die Potenz oder der potentiale Zustand ist aber immer und überall des Actes wegen, als seinem natürlichen Complementum. Die Potenz oder der potentiale Zustand kann nicht Endzweck sein, da ja gerade umgekehrt dieser die Actualisirung alles Voraufgehenden, zu ihm Hingerichteten, mit Bezug auf ihn Potentialen ist. Zudem: die Seele als solche, in ihrem Sein genommen, ist ein geschaffenes, beschränktes, unvollkommenes Gut. Kein

---

esse inter amicos, habent ad seipsos. Neque enim secum una laetantur, neque una dolent, sed in eorum animo discordiae ac seditiones concitantur, quatenus altera pars anima (der sensitive Theil) propter improbitatem, quia a quibusdam reprimitur, discruciatur, altera (der vernünftige Theil) interdum laetatur; et huc trahit altera, illuc altera, animum quasi discerpentes. Quod si fieri non possit, ut quis simul doleat et laetetur, at certe pravus paulo post quod laetatus sit dolore conficitur nolletque haec voluptatem attulisse. Malos enim assidue actionum suarum poenitet. Non videtur igitur homo ne in seipsum quidem amico esse animo, qui nihil habet amabile . . . Quod si ita affectum esse valde est miserum, acerrima contentione fugienda est improbitas operaque cuique danda, ut sit vir bonus" (9. Ethic. c. 4.).

geschaffenes, beschränktes, unvollkommenes Gut kann den letzten Zweck in sich selbst haben oder, was dasselbe ist, seiner selbst wegen da sein. Denn es ist ein Widerspruch, daß das Unvollkommene nicht des Vollkommenen wegen, sondern seiner selbst wegen da sei. — Was nach einem Ziele strebt, kann nicht selbst das Ziel sein. Die Seele also, sich selbst besitzend, könnte nicht das **Streben** nach Etwas besitzen, sondern nur im Besitze ihrer selbst selig sein, wenn sie sich selbst Zweck wäre. — Aber auch Wissenschaft und Tugend können nicht das höchste Gut, das letzte Ziel sein, so sehr immer auch Wissenschaft und Tugend nothwendig sind, um dasselbe zu erlangen. Aristoteles beschreibt an dem oben citirten Orte (9. Ethic. c. 4.) die Lieblichkeit, die Ruhe und den herrlichen Frieden eines rechtschaffenen, tugendhaften Mannes, aber er hütet sich wohl, darin das letzte Ziel zu setzen. Wie der Weg verschieden ist von dem Ziele, zu dem der Weg zu führen hat, wie das Mittel verschieden ist von dem Zwecke, der durch dasselbe zu erreichen ist: so ist auch Wissenschaft und Tugend zu unterscheiden von dem Ziele, welches durch dieselben als die, freilich alleinigen, Mittel zu erlangen ist. Gleicher Weise wie Mittel zum Zweck verhält sich Verdienst zu Belohnung. Die tugendhafte Bildung und Vollkommenheit ist aber das Mittel zur Belohnung, als Zweck mit Bezug auf jene. Also kann die Tugend als solche nicht Zweck sein, oder, es kann in ihr als nicht letztem Zweck die Glückseligkeit nicht bestehen. Obwohl die vollkommene Ausbildung der Vermögen, oder mit einem Worte die Vollkommenheit zwar der **finis proximus** ist hinsichtlich der auszubildenden, zu vervollkommnenden Vermögen, so kann in dieser Vollkommenheit nicht der letzte Zweck liegen, weil das Object nicht

des Vermögens wegen, sondern gerade umgekehrt das Vermögen des Objects wegen vorhanden ist (S. Physik), und noch obendrein die Vermögen selbst wegen der Substanz sind, welcher sie inhäriren als Accidenzen. Dann wiederholt sich hier dasselbe Argument, wie bei der Seele als Substanz, die in einem potentialen, mithin beschränkten Zustande sich befindet. Die finale Actualisirung eines potentialen, beschränkten Wesens kann nie Selbstzweck oder letzter Zweck sein, da jedes Unvollkommene nur des Vollkommenen wegen vorhanden sein kann. Die höchstmögliche Actualisirung oder Vollkommenheit eines vorher potentialen Seins oder Vermögens bleibt aber immer und ewig wesentlich ein Unvollkommenes eben als Gewordenes. Das Werdende wird nur durch ein Seiendes und Ungewordenes. Letzteres ist das allein und absolut vollkommene, durch dessen Participation alles Andere relativ vollkommen wird („**Propter quod unumquodque tale, et illud magis**“).

Was das ganze Compositum, die Seele mit ihren Vermögen, betrifft, so gelten hier wiederum dieselben Argumente. Aus der Composition von beschränkten Dingen kann nicht das Unbeschränkte entstehen, da ja schon eben die Composition selbst die radicalste Beschränkung ist. Das **compositum s. unitum** setzt immer das **componens s. uniens** voraus; durch letzteres besteht ersteres; durch die Unwandelbarkeit des letzteren kann ersteres erst eine participirte Unwandelbarkeit erlangen, ersteres ist also vollends abhängig von letzterem. Der letzte Zweck ist aber das von jedem Anderen Unabhängige. Das irgendwie Abhängige kann nie letzter Zweck sein. Daher schließt Thomas mit Recht: der letzte Zweck kann in keinem **erschaffenen** Gute liegen. „**Respondeo**

dicendum, quod impossibile est, beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale: quod non invenitur *in aliquo creato*, sed solum in *Deo*, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest . . In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit" (Sa. th. 1. 2. q. 2. a. 8.). Augustinus ruft also mit Recht aus: „fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad te" (2. Conf. c. 1.).

Die einfache Schlußfolge des bisher über die beatitudo objectiva Gesagten ist also kurz diese: der letzte Zweck und die Glückseligkeit, objectiv genommen, kann nur bestehen in dem höchsten Gute; dieses höchste Gut ist aber nur Gott: also kann der letzte Zweck und die Glückseligkeit, objectiv genommen, nur Gott selbst sein.

§. 46.

Die früher erklärten allgemeinen Sätze: „omne agens agit propter finem" (S. 48) und: „omne agens agit propter bonum" (Seite 138) können wir jetzt concrete, realiter & distincte fassen in dem Satze: „omne agens agit seu agere debet propter Deum." Da die

Lehre von dem finis und bonum das **Fundament** für das ganze Gebäude der Moral ist, und in unserer Zeit Alles davon abhängt, das Fundament zu legen, so sei hier zuerst das früher über finis und bonum im Allgemeinen Gesagte durch einen Artikel aus Thomas ins Gedächtniß gerufen, und dann durch einen anderen Artikel das vorhin über finis und bonum in realdistincter Fassung Gesagte weiter erhärtet.

Betreffs des früher im Allgemeinen Gesagten nehme ich den Artikel aus Sum. c. Gent. l. 3. c. 16. Die Ueberschrift lautet: „Quod finis cujuslibet rei est bonum," und die Demonstration ist folgende: „Si autem omne agens agit propter bonum, ut probatum est, sequitur ulterius, quod cujuslibet entis bonum sit finis. Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem. Opportet enim, quod vel ipsa actio sit finis (und das ist nur der Fall bei Gott rücksichtlich der actio ad intra, weil hier die actio zugleich die essentia selbst ist) vel finis actionis sit finis agentis, quod est ejus bonum.

Amplius: finis rei cujuslibet est id, in quod terminatur appetitus ejus. Appetitus autem cujuslibet rei terminatur ad bonum; sic enim philosophi definiunt bonum: *quod omnia appetunt*. Cujuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

Item: illud, ad quod aliquid tendit, cum extra ipsum fuerit (und dieses „extra ipsum" ist bei allen unvollkommenen Wesen der Fall; nur in Gott ist das finale Object seines Willens intra ipsum d. h. er selbst), et in quo quiescit, cum ipsum habuerit, est finis ejus. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscujusque rei est ejus

perfectio. Perfectio autem cujuslibet rei est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

Praeterea: eodem modo ordinantur in finem ea, quae cognoscunt finem, et ea, quae finem non cognoscunt, licet ea, quae cognoscunt finem, per se moveantur in finem; quae autem non cognoscunt finem, tendant in finem quasi ab alio directa, sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea, quae cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem; nam voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est ejus objectum. Ergo et ea, quae finem non cognoscunt, ordinantur in bonum sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.“

Man erinnere sich nun, daß das bonum ein und dasselbe ist mit perfectum, wie Thomas immer wiederholt: bonum est aliquod, in quantum perfectum est und umgekehrt.*) Wie also das perfectum doppelter Art ist, entweder absolute perfectum oder participative seu relative perfectum, so auch das bonum, so daß also das participative seu relative bonum nicht begehrt werden kann als nur durch das absolute bonum, nämlich als zu diesem hinführend. „Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni: quod quidem si non appetitur ut bonum *perfectum*, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur *ut tendens in bonum perfectum*, quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius . . . & ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in

---

*) Perfectum = totaliter factum = totaliter a potentia reductum in actum = esse actu = actuales Sein.

perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente (man beachte diesen überaus wichtigen Fundamentalsatz): unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis." (Sa. 1. 2. q. 1. a. 6.). Wie jedes Wesen sein „Sein" anstrebt, so auch consequent sein, „vollkommen sein." Bei denjenigen Wesen, die aber ihr vollkommenes Sein nicht in sich haben und folglich darnach streben, liegt die Vollkommenheit in der Erlangung des letzten Zieles, wornach sie streben als nach ihrem höchsten Gute. Daraus sieht man, wie es richtig ist, wenn man als höchsten Grundsatz der Moral das „Streben nach Vollkommenheit" hinstellen will. Nach Vollkommenheit streben, das höchste Gut erstreben, das letzte Ziel wollen — besagt Alles dasselbe. Bei dem Ausdruck: „nach Vollkommenheit streben" nehme man sich aber in Acht, weil damit sowohl die ultima dispositio ad finem, als auch die assecutio finis besagt wird, wie nicht minder im objectiven Sinne das „vollkommene Gut" damit gemeint sein kann.

§. 47.

Der andere Artikel aus Thomas führt die Ueberschrift: „Quod omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus" und argumentirt also: „Ex hoc autem (aus

dem oben mitgetheilten Artikel) apparet, quod omnia ordinantur in unum bonum, sicut in ultimum finem. Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi in quantum ipsum est bonum, opportet quod bonum, in quantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum, est *maxime omnium finis.* Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus . . . Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item: quod est maximum in unoquoque genere, causa est omnium illorum, quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditalis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis *in omnibus bonis.* Ergo et est causa cujuslibet finis, quod sit finis,*) cum quidquid est finis, sit hujusmodi, in quantum est bonum. Propter quod autem est unumquodque, et illud magis. Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

Adhuc: in quolibet genere causarum causa prima est magis causa, quam causa secunda (man beachte für immer diesen überaus wichtigen Fundamentalsatz); nam causa secunda non est causa, nisi per causam primam. Illud igitur, quod est causa prima in ordine causarum finalium, opportet quod sit magis causa finalis cujuslibet, quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium, cum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscujusque rei, quam aliquis finis proximus.

---

*) D. h. Gott ist die Ursache, durch welche jeder (secundäre) Zweck wirklich ein solcher ist.

Amplius: in omnibus finibus ordinatis opportet, quod ultimus finis sit finis omnium praecedentium finium, sicut si potio conficitur, ut detur aegroto, datur autem, ut purgetur, purgatur autem, ut extenuetur, extenuatur autem, ut sanetur, opportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis & aliorum praecedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis; ac per hoc, cum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Opportet igitur quod omnium finis sit Deus.

Praeterea: bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem. Esse enim partis est propter esse totius. Unde et bonum gentis est divinius, quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat. Bonum autem, quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum, quae ab ipsa dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item: ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus; nam, sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis opportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. *Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium*, movendo omnes ad suas actiones, & per consequens, ad suos fines. Unde sequitur, quod omnes secundariorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus . . Voluntatis autem ipsius ni-

hil aliud finis est, quam sua bonitas, quae ast ipsemet . . Omnia igitur, quaecumque sunt facta, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi; nam nihil esse potest, quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

Adhuc: finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et, si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum vel utile vel delectabile vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quarumdam quidem immediate, quarumdam autem mediate sive mediantibus aliis causis, ut ex praemissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

Praeterea: finis inter alias causas primatum obtinet, & ab ipso omnes aliae causae habent, quod sint causae in actu; agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est. Ex agente autem materia in actum formae reducitur. Unde materia fit actu hujus rei materia, & similiter forma hujus rei forma per actionem agentis, et per consequens, per finem. Finis etiam posterior est causa, quod praecedens finis intendatur ut finis; non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est . . Deus igitur est ultimum omnium finis" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 17.).

§. 48.

Princip der Moral.

Die inhaltreichen Schlußworte des vorgehends mitgetheilten Textes sind: „Hinc est, quod dicitur: *universa propter semetipsum operatus est Dominus* (Prov. 16, 4) et: *ego sum alpha et omega, primus et novissimus* (Apoc. 22, 13).“ Wir führen mit Thomas diese Worte an, nicht um durch Bibeltexte die philosophischen Wahrheiten zu begründen, sondern um zu zeigen, wie die natürliche Wahrheit durch die (hier: quoad modum tantum) übernatürliche Offenbarung bestätigt wird. Beachten wir, hier am Schlusse des Tractats über den finis materialis s. objectivus, diese Wahrheit; sie wird Licht verbreiten über die ganze moralische Doctrin und die ganze moralische Welt, zumal wir hier das rectificiren können, was man in neuester Zeit das „Ideal- und Realprincip“ der Moral zu nennen beliebt hat. Nach dem schon früher Gesagten und Erklärten steht unerschütterlich fest, daß das oberste, allgemeinste und erste Moralprincip kein anderes sein kann, als das Endziel (finis), wie denn Thomas immer wiederholt: „finis se habet in moralibus, sicut primum principium in speculativis.“ Dieser finis ist aber das summum bonum und das höchste Gut, ist Gott.*) Deßhalb sagt Cicero herrlich: „sine

*) Man beachte aber wohl, wie früher gelehrt, daß nur die confuse Erkenntniß des finis, nämlich die Erkenntniß desselben

in philosophia constituto constituta sunt omnia. Nam caeteris in rebus sive praetermissum sive ignoratum est quidquam, non plus incommodi est, quam quanti quaeque earum est, in quibus neglectum est aliquid. Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem igno-

---

als beatitudo in communi eine veritas per se nota quoad nos ist, nicht aber die distincte Erkenntniß desselben, Gottes selbst. Letztere wird demonstrirt quoad nos, während sie eine veritas per se nota quoad se ist. Im practischen oder moralischen Gebiete verhält sich die Sache ganz so, wie im speculativen: wie im Speculativen das primum cognitum das ens in communi ist, so im Practischen das bonum in communi (s. finis in communi). Der oft wiederholte Satz: „finis se habet in moralibus, sicut primum principium in speculativis“ kann nicht genug urgirt werden. Da Alles auf die Principien ankommt in einer Wissenschaft, vor Allem heutzutage, so lese man noch folgenden goldenen Text aus Thomas zur Erklärung des Obigen: „Respondeo dicendum, quod praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo **secundum se**, alio modo **quoad nos**. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cujus praedicatum est de ratione subjecti (dessen Prädicat zum Wesen des Subjects gehört). Contingit tamen, quod ignoranti diffinitionem subjecti talis propositio non erit per se nota, sicut ista propositio: homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia, qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignoranti, quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est, quod, sicut dicit Boethius, quaedam

riari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut, quem in portum se recipiant, scire non possint. Cognitis autem rerum finibus quum intelligatur et bonorum extremum et malorum, inventa vitae via est conformatioque omnium officiorum" (de finib. lib. 5.).

---

sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus; et hujusmodi sunt illae propositiones, quarum termini sunt omnibus noti, ut: omne totum est majus sua parte, et: quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionis intelligunt quid significent, sicut intelligenti, quod angelus non est corpus, per se notum est, quod non est circum scriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non apiunt.

In his autem, quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud, quod primo cadit in apprehensione, est **ens**, cujus intellectus (die Erkenntniß dessen) includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est (sc. possibile) simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur. Sicut autem ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum, quod cadit in ratione **practicae** rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni, quae est: bonum est, quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut sc. omnia illa facienda vel vi-

Nun haben wir gesehen, daß dieser **Eine** letzte Zweck in **doppelter** Weise von uns erkannt und erfaßt wird, nämlich 1) in communi oder abstract formal, als Glückseligkeit im Allgemeinen; und dann 2) in particulari oder in concreto oder real, als das materiale höchste Gut, welches nur Gott selbst ist. Will man nun die Ausdrücke „Ideal- und Realprincip" gebrauchen, so kann in der Weise zunächst ein vernünftiger Sinn damit verbunden werden, daß von der hier genannten doppelten Fassung des **Einen** Moralprincips (des finis) die erste Fassung als das Idealprincip, die zweite als das Realprincip benannt wird. Es zeigt sich hier in ganz evidenter Weise, daß, wie wir in der Metaphysik gelehrt, alle Erkenntnißbewegung, sowohl die practische, als die speculative, aus einem doppelten Princip sich begiebt, nämlich aus dem universalen oder idealen, und aus dem particulären oder realen. Das eine Princip erscheint als der universale Obersatz, das andere als der particuläre oder concrete Untersatz. So ist im speculativen Gebiete die allgemeinste Formel der Erkenntnißbewegung diese: Obersatz: idem non potest simul esse et non esse als Idealprincip; der subsumirte Untersatz: hoc vel illud est als Real-

---

tanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii: inde est, quod omnia illa, ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, & per consequens, ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda . . ." (Sa. th. 1. 2. q. 94. a. 2.).

princip; daher der Schluß: ergo hoc vel illud non potest non esse. Gleicher Weise ist im moralischen Gebiete jede Handlung als practische Erkenntnißbewegung ein vollständiger practischer Syllogismus, wie früher mit Thomas gesagt worden. Die allgemeinste Formel dieser practischen Erkenntnißbewegung ist diese: Obersatz: finis est appetendus oder, was dasselbe ist, bonum et appetendum oder bonum est faciendum als Idealprincip; der subsumirte Untersatz: hoc vel illud est finis oder est bonum als Realprincip; daher der Schluß: ergo hoc vel illud est faciendum (appetendum). Natürlich ergibt sich nun für den Untersatz die doppelte Art des bonum, nämlich das bonum per se und bonum per aliud, oder, was dasselbe ist, die Eintheilung von finis und medium ad finem. Man beachte aber wohl, daß wir nicht von einem doppelten Moralprincip sprechen, sondern von einem doppelten Modus der Erfassung des Einen Moralprincips. Das Eine Moralprincip ist der finis. Aber dieses wird von uns in doppelter Weise erkannt oder erfaßt, einmal in communi, oder in abstracto, dann in concreto. Man sieht hier aber schon, wie mißlich die Terminologie „Ideal- und Realprincip" ist, wenn sie in dieser Weise applicirt werden sollte. Beides, sowohl der finis in communi (beatitudo in communi), als der finis in concreto ist das Eine **Realprincip** der Moral, wenn man einmal diesen Ausdruck brauchen will. Außer diesem Einen Realprincip erübrigt uns dann nichts mehr, als das universale Demonstrationsprincip („bonum est faciendum" mit den ihm untergeordneten secundären Principien). Wollte man dieses Demonstrationsprincip als „Idealprincip" benennen, so kann das allerdings ge-

schehen, wie in der Metaphysik gezeigt wird. Die Alten aber nannten dieses universale Demonstrationsprincip besser und exacter die „ratio sub qua“ als das Licht, wodurch Alles beleuchtet und vermittelst dessen Alles erkannt, weil demonstrirt, wird, während das particuläre Erkenntnißprincip (Realprincip) jeder Wissenschaft nichts Anderes ist, als die „definitio objecti“ oder der wirkliche Gegenstand, den die Wissenschaft eben behandelt. Kurz, man erinnere sich aus der Metaphysik (Erkenntnißprincipien und Erkenntnißtheorie), daß jede wissenschaftliche Fortbewegung (discursive Erkenntniß) aus einem doppelten Princip sich begibt, aus dem principium particulare und dem principium universale; ersteres, als die definitio objecti, ist das Sachprincip oder das Realprincip, letzteres, als ideale Verhältnißwahrheit, ist das Demonstrationsprincip. Beispielsweise: finis seu bonum appetendum als das universale Demonstrationsprincip oder Idealprincip; dann der zu subsumirende Untersatz: hoc vel illud est bonum als das particuläre oder Realprincip; also der Schlußsatz: ergo hoc vel illud faciendum. Daß das particuläre oder Realprincip im Untersatze zuerst in communi oder in confuso erkannt wird in genere simplicis perceptionis, und daß daraus dann erst das universale Demonstrationsprincip in genere judicii gebildet wird, ändert natürlich nichts an dem Gesagten.

Nach dem bis jetzt Gesagten ist also betreffs des Moralprincips zunächst so zu sagen: das allererste Princip der ganzen Moral als der Lehre von den actiones humanae ist der finis oder bonum, und zwar zuerst als in communi erkannt als beatitudo überhaupt, dann **distinct** erkannt als „Deus ut summum bonum perfecte satians appetitum.“ **Gott ist also das Realprincip**

aller Moral. Ohne den letzten Zweck, ohne das höchste Gut, ohne Gott giebt's gar keine Moral; genau in dem Maße, als der letzte Zweck erfaßt, das höchste Gut, Gott selbst, erkannt wird, gerade nur in dem Maße sind die innersten Proprietäten der menschlichen Handlungen, die Moralität (im engeren Sinne) und Imputabilität möglich, wie wir später sehen werden.

§. 49.

Princip der Moralität.

Mit dem genannten universalsten Princip der Moral, dem finis, muß man nicht eine andere Sache, nämlich das Princip der **Moralität** der menschlichen Handlungen, confundiren, die zwar mit dem genannten universalsten Princip im strengsten und innigsten Zusammenhange steht, die aber nichts desto weniger durchaus davon zu distinguiren ist. Obwohl diese Sache nicht hieher, wo wir als im ersten Theile der Moral erst von dem Zweck oder Endziel reden, sondern in den zweiten Theil der Moral, wo von den moralischen Handlungen als den Mitteln zu jenem Zwecke die Rede ist, gehört: so wird es doch der Wichtigkeit und Klarheit der Sache wegen dienlich sein, diesen Gegenstand hier zu berühren, um die vorher gegebene Correctur der Terminologie von „Ideal- und Realprincip" zu vervollständigen und so die Lehre von den Principien (weil deren mehrere sind und deßhalb

die Sache häufig confus gemacht wird) recht prägnant hervorzuheben. — Ich sagte vorhin: **zunächst** könnte man diese Terminologie von „Ideal- und Realprincip" so anwenden, wie besagt ist. Man hat aber mit derselben Terminologie zu gleicher Zeit eine ganz andere Sache im Auge, welche mit der bisher behandelten durchaus nicht confundirt werden darf, die aber doch, wenn man will, mit derselben Terminologie „Ideal- und Realprincip" bezeichnet werden kann. Diese ganz andere Sache ist nämlich die berühmte und seit Puffendorf so viel ventilirte Frage: ob es etwas an sich Gutes gebe unabhängig von dem freien Willen Gottes — und das wäre dann das Idealprincip —, oder ob vielmehr alles Gute nur gut sei durch das freie Wollen Gottes — und das wäre dann das Realprincip. Mit anderen Worten: ob etwas blos deßhalb moralisch gut sei, weil es Gott will, oder ob vielmehr umgekehrt Gott deßhalb etwas als gut will, weil es an sich, unabhängig von dem freien Willen Gottes, moralisch gut ist? Abermals mit anderen Worten: ob die freie Willkühr Gottes und also nur das **positive** Gesetz das Princip der moralischen Güte der Handlungen ist, oder ob ein ewiges, unveränderliches, rücksichtlich seiner Wesenheit der freien Willkühr Gottes sich vollends entziehendes **Naturgesetz** das Princip der Moralität für die menschlichen Handlungen sei? — Wir werden später (im 2. Theile der Moral) sehen, daß die Alten auf diese alternativen Frage mit Distinction und zwar mit richtiger Distinction also antworteten: „actionum moralium quaedam sunt praescriptae (a Deo volitae), quia bonae, quaedam autem bonae, quia praescriptae;" und im gleichen: „actionum moralium quaedam sunt prohibitae, quia malae; quaedam autem malae,

quia prohibitae.“ Die durch das Naturgesetz gebotenen Handlungen sind deßhalb von Gott geboten, weil sie an sich, unabhängig von dem freien Willen Gottes, gut sind; die durch das positive (= von dem freien Willen des Gesetzgebers abhängigen) Gesetze gebotenen Handlungen sind dagegen deshalb gut, weil sie geboten sind. Wir werden später sehen, daß es eben so im moralischen Gebiete, wie in dem physischen Gebiete der Dinge eine unveränderliche **Wesenheit** („essentiae rerum sunt immutabiles“ Th.) und ein veränderliches **Accidenz** („quod potest abesse et adesse, esse sic et esse aliter“ Th.) gibt und daß darnach die Nothwendigkeit und Contingenz des Regulativs oder Princips der moralischen Handlungen sich ergibt. Die contingenten Dinge hangen natürlich von dem freien Willen des Schöpfers, die contingenten Gesetze (d. i. die sogenannten positiven Gesetze) von dem freien Willen des Gesetzgebers ab. Man beachte, daß ich hier immer ausdrücklich von dem „freien Willen“ gesprochen, nicht aber vom „Willen schlechthin,“ als in welch' letzterem auch das nothwendige Wollen (das nur frei ist in Bezug auf die Existenz der zu schaffenden Dinge, nicht aber in Bezug auf die Essenz) miteinbegriffen ist. Durch die Unterlassung dieser Unterscheidung entsteht die Confusion bei der Frage: ob der Wille Gottes das Princip der Moralität sei? Allerdings ist der Wille Gottes das Princip der Moralität, aber der Wille Gottes nicht blos in Bezug auf die contingenten, also frei zu wollenden Objecte, sondern auch in Bezug auf die nothwendigen, der freien Willkühr nicht unterworfenen Objecte. Gott will auch das durch das ewige, unabänderliche Naturgesetz Gute; dieses Naturgesetz ist, wie wir sehen werden, nichts anderes, als die lex aeterna,

und diese lex aeterna ist Gott selbst, der Urquell aller Moralität und Obligation; und insofern muß gesagt werden, daß Alles Gute gut ist, weil es Gott will, und alles Böse bös, weil es Gott nicht will. „Cum dicitur, quod non omne peccatum ideo est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus *positivum.* Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali judicatorio rationis humanae, *tunc omne peccatum est malum*, *quia prohibitum*; ex hoc enim ipso, quod est inordinatum, juri naturali repugnat“ (Sa. th. 1. 2. q. 71. a. 6. ad 4.). — Spricht man nun von „nothwendigen Dingen," so nimmt man mit Fug und Recht den „Intellect" als ihr Princip; spricht man aber von „contingenten Dingen," so gibt man mit gleichem Recht den „Willen" als ihr Princip an als das unmittelbar die Freiheit repräsentirende Princip. Das Nothwendige und Contingente kann man aber als das „Ideale und Reale" bezeichnen, wenn man's richtig versteht (s. Metaphysik), zumal das Ideale, was man so nennt, doch in Bezug auf die Subsistenz oder Existenz (Realität) ein Contingentes ist. Aus dem Gesagten ergebe sich denn allerdings auch in dieser Beziehung ein vernünftiger Sinn für die Terminologie von „Ideal- und Realprincip," obschon ich dieselbe aus vielen anderen Gründen für durchaus unpassend halte, zumal dieselbe nur Confusion hervorbringt, wie er auch auf Confusion beruht, und noch obendrein das Realprincip mit der causa efficiens confundirt wird, während es doch zur causa formalis gehören muß. Will man unter Realprincip die causa efficiens oder die realisirende Ursache verstehen (wie man zu gleicher Zeit gethan), so ist zu

antworten, daß dann diese Sache gar nicht hierher gehört; denn hier ist von den principiis intrinsecis der Moralität die Rede, während das Realprincip von Seite Gottes als causa efficiens das principium extrinsecum für die menschlichen Handlungen abgibt. Davon später an seinem Orte. Man sieht, daß man die Principien der Moralität der menschlichen Handlungen nicht zu verwechseln hat mit den Principien der menschlichen Handlungen als solchen. Aus allem diesen geht hervor, daß die neuerdings getroffene Benennung „Ideal- und Realprincip" eine verunglückte ist, um so mehr, da dort, wo sie gemacht ist, rücksichtlich des Realprincips nicht unterschieden ist zwischen dem physisch oder metaphysisch Guten und dem moralisch Guten. Die Lehre von Gott als dem Urheber alles physisch und metaphysisch Guten gehört natürlich in die Metaphysik.

§. 50.

Fortsetzung.

Sehen wir jetzt, wie sich die gemachte Unterscheidung zwischen „Princip der Moral" und „Principien der Moralität" legitimirt. Wie wir später sehen werden, ist das principium moralitatis actuum humanorum ein doppeltes, ein internum und ein externum: ersteres ist die ratio, letzteres die lex. Beide zusammen umfassen das, was man die „regula morum" nennt als die Norm oder Mensur für die Beurtheilung der specifischen Güte oder Schlechtigkeit der Handlungen. Spricht man nun

gemäß den Alten von der moralitas, so ist damit das Verhältniß der Objecte der Handlungen zu diesen Regeln der Moralität gemeint. Das moralische Object für die Handlung ist das „objectum, non physicum, sed hoc ut subditum regulis morum“ und die Moralität der Handlung selbst liegt dann in der „relatio et tendentia ad objectum ut subditum regulis morum.“

Welche Bewandtniß hat es nun mit diesen „regulae moralitatis?“ In welchem Verhältnisse und Zusammenhange stehen diese regulae morum, die man *κατ' ἐξοχήν* „principia moralitatis“ nennt, zu dem finis als dem Princip aller Moral?

Obwohl die Antwort hierauf nicht leichthin mit etwa nur einer oder der anderen Distinction zu geben ist, so werden doch die Schwierigkeiten dieser in nachscholastischer Zeit so vielfältig als einfältig besprochenen und hin- und hergedrehten Sache schwinden, so bald man sich erinnert (s. Erkenntnißtheorie und Metaphysik), daß es wie im ontologischen, so auch im noologischen Gebiete primäre und secundäre, universale und particuläre, entferntere und nächste, höchste und weniger hoch oder tief greifende Principien gibt, während in letzter Instanz und im rigurosesten Sinne Alles auf die Einheit, auf ein einziges allerhöchstes Princip zurückgeführt werden muß als auf die Basis alles Seins, wie alles Wissens. So auch hier im practischen (oder moralischen) Gebiete der Dinge. Wie im Gebiete der speculativen Dinge noologisch Alles auf Einem obersten Princip, nämlich auf dem Begriff „Sein“ in genere simplicis perceptionis, und auf dem Satz „idem non potest simul esse et non esse“ als auf dem entsprechenden obersten Principe in genere judicii ruht — und wie hinwieder ontologisch im speculativen Gebiete Alles

auf die Erkenntniß des primum omnium rerum principium hinausgeht: so ruht im practischen oder moralischen Gebiete Alles auf dem finis oder bonum, auf dessen Erkenntniß und Erlangung, als auf das oberste moralische Princip („finis est in moralibus, quod primum principium in speculativis“ Th.) Alles hinzurichten ist. Wie im speculativen Gebiete die Bewegung als richtige Circularbewegung vom Sein zum Sein, nämlich von der cognitio in confuso des Seins zur cognitio distincta desselben fortgeht: so geschieht gleicher Weise die richtige Circularbewegung im practischen oder moralischen Gebiete vom Endziel zum Endziel, nämlich von dem finis in confuso cognitus als beatitudo zum finis distincte cognitus et acquisitus. Im speculativen Gebiete dreht sich Alles um das principium, im practischen oder moralischen Alles um den finis. Dieser constituirt als allerhöchstes Princip das ganze moralische Bereich. Was mit dem finis in Verbindung tritt als medium und zu dem finis hinführt, das ist moralisch gut; was nicht mit ihm in Verbindung tritt oder von ihm abführt, das ist moralisch nicht gut. Der finis ist und bleibt also die alleroberste moralische Mensur oder Norm, wie der Ursprung, die Quelle aller Moralität. Das halte man vorerst unerschütterlich fest; es wird sich sofort ergeben, warum die Bezeichnung „Mensur oder Norm der Moralität" mit vollstem Rechte auf etwas anderes noch Hinzukommendes als das mehr Formalere übertragen werden muß, ohne daß das Gesagte umgeändert werde.

§. 51.

Fortsetzung.

Unsere Handlungen sind die Mittel zur Erreichung des finis, und sie müssen also durch den finis regulirt werden, wie überhaupt die Mittel sich nach dem Zweck, nicht dieser nach jenen in letzter Instanz allein zu richten hat. Aber unsere Thätigkeit oder Handlungen beziehen sich nicht direct und unmittelbar auf den finis, sondern indirecte und mediate; sie beziehen sich direct auf andere zahlreiche und mannigfaltige, particuläre Objecte als auf die media zwischen uns und dem finis. Diese Objecte stehen nun entweder in einem nothwendigen oder in einem contingenten Zusammenhange mit dem finis. Der nothwendige Zusammenhang (versteht sich: hypothetisch nothwendige d. h. für den Fall, daß dieses oder jenes Object vorhanden ist und zwar sowohl objectiv, als subjectiv in Bezug auf mich) bezieht sich auf das Wesentliche und daher Unveränderliche in den Objecten und in ihrer Relation zu uns; der contingente Zusammenhang bezieht sich auf das Accidentale (d. h. mit Rücksicht auf das vorgenannte Nothwendige accidental) und deßhalb Veränderliche. In ersterem gründet das, was wir „Naturgesetz," und im zweiten das, was wir das „positive Gesetz" nennen. Durch die Beziehung des finis ultimus auf diese mehr oder weniger particulären Objecte und durch die Application des höchsten Moralgesetzes („finis est quaerendus = bonum est faciendum") auf

diese particulären Objecte wird das genannte oberste Moralprincip eben particularisirt, determinirt, formirt und formulirt. Bekanntlich verhält sich jedes Nachfolgende in Bezug auf das ihm vorausgehende und zu Grunde liegende Substrat als das Formale zu seinem Materialen. Die Application des universalen finis auf die particuläreren Objecte ist also die speciellere Formation oder besser die specielleren Formationen des universellsten, weil Alles ohne Ausnahme umfassenden höchsten Finalprincips, welches nun, durch diese speciellere Determination, in die Reihe des Materialen tritt, aber wohlgemerkt des Materialen in Vergleich oder Relation mit der nunmehr gefolgten Determination als dem Formaleren. Durch diese Application des finis ultimus auf die particulären Objecte wird folgerichtig der finis als das bisher besprochene oberste Moralprincip in, ihm untergeordneten objectiven Principien particularisirt je nach der generischen und specifischen Verschiedenheit der Objecte in ihrer Relation zum finis. Weil nun diese particulären Principien unmittelbarer und formaler unsere Handlungen dirigiren und determiniren, so leuchtet ein, daß nun auch diese particuläreren Principien (des Naturgesetzes und des positiven Gesetzes, wenn und so oft letzteres vorhanden) *κατ' ἐξοχήν* als die norma seu regulae morum bezeichnet werden müssen.

Die auf diese Weise zu dem finis im Allgemeinen und zu den Objecten, worauf sich die Handlungen direct und unmittelbar beziehen, im Besonderen hinzukommende norma seu regula morum ist aber noch nicht die norma seu regula proxima. Diese ist die ratio humana, welche abermals in gleicher Weise zu der vorherbesprochenen lex objectiva als ein weiteres Formales hinzukommt,

wie die lex zu dem finis. Wie das particulärere Princip der Moral, wie es in dem objectiven Gesetz gegeben wird, die Application, Determination und Particularisation des universalen Endzwecks ist, eben so ist die propria ratio wieder die Application, Determination und Particularisation des Gesetzes. Alle Handlungen beziehen sich nämlich auf ganz particuläre Objecte unter ganz individuellen Zeit- und Raumverhältnissen (hic & nunc). Das Gesetz, obschon particulärer als der Endzweck selbst, ist doch noch universal mit Bezug auf die concreten Objecte. Folglich bedarf es der weiteren Application der universalen Form oder Mensur, wie sie im objectiven Gesetze vorliegt, so daß die concret individuelle Direction der Handlung zu dem Endzweck richtig geschehen kann. Während das Gesetz die norma externa et objectiva ist, wird nun die ratio die norma interna seu subjectiva. Das Gesetz wird die norma remotior, während die ratio humana die norma proxima ist zur Constituirung der Moralität jeder Handlung. Die Objecte, worauf sich unsere Handlungen beziehen, werden also als Mittel zu dem letzten Endzweck dirigirt unmittelbar (proxime) durch die ratio, diese aber wieder durch die lex. Unterscheiden wir nun Zweck und Mittel, so erübriget uns für die Mittel (die Handlungen) die doppelte Mensur der ratio und der lex als den eigentlichen formalen Principien der Moralität. Während wir früher sagen mußten: gut ist, was zu dem Endziel hinführt, schlecht aber, was von ihm abführt, (eine Regel, die zu allgemein und deßhalb nicht applicabel war), müssen wir jetzt näher sagen: das aber führt zum Ziele hin, was mit der Norm der Handlungen übereinstimmt, und das führt vom Ziele ab, was mit dieser Norm nicht über-

einstimmt. Statt dessen können und müssen wir auch geradezu sagen: das ist gut, was mit dieser Norm übereinstimmt, und das schlecht, was mit dieser Norm nicht übereinstimmt. Wenn von der Norm und Regel oder dem Princip der Moralität der Handlungen die Rede ist, so wird also selbstverständlich, weil von menschlichen Handlungen die Rede ist, immer der finis als höchstes Princip supponirt. Daher erklärt es sich, wenn die Alten, nachdem der Tractat de fine vorausgeschickt war als das Materiale, dann mit der Lehre von den menschlichen Handlungen beginnend von der formalen moralitas actionum sprachen und hier speciell das Charakteristicon derselben als „in esse moris" darstellten. Da die Alten viel supponiren konnten, was die Neuern noch nicht wissen, und da es heutzutage gerade um die allerersten Principien aller Wissenschaften sich handelt, so wollen wir, den Neuern zu lieb, so sagen: es gibt drei principia moralitatis, die in **subordinirter** Stellung auf's engste mit einander verbunden sind. Sie können bezeichnet werden als principium proximum, remotius und remotissimum. Letzteres ist der finis ultimus, das zweite die lex, das erstere die ratio. Obschon die beiden letzteren Principien, die lex und die ratio zu einander in Subordination stehen, so können sie doch, mit Bezug auf den finis, als coordinirt gefaßt werden, insofern das eine das principium externum, das andere aber das internum ist und beide sich wechselseitig ergänzen. Das Weitere später an seinem eigenthümlichen Platze, wo wir dann mit Thomas noch präciser und exacter sagen werden, daß das specificativum formale et immediatum der Moralität der menschlichen Handlungen nicht die lex und nicht die ratio ist, sondern vielmehr das objectum ut sub-

ditum legi et rationi. Die Specification der Acte geht nämlich unmittelbar von dem Objecte aus, nicht von dem physischen Objecte, sondern von dem physischen Objecte als in ordine morali genommen, also als subditum legi et rationi.

Einige kurze Texte aus Thomas mögen das Gesagte wiederholen und erhärten. „Quod aliquis actus sit *humanus*, habet ex hoc, quod sit voluntarius . . . Habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscunque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam; a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, sc. ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, sc. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei“ (Sa. th. 1. 2. q. 71. a. 6.)*)

„Actus omnis habet speciem ab objecto, et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relate ad principium actuum humanorum, quod est *ra*-

---

*) Man beachte in diesem Texte das „homogenea:“ man wird die tiefe Bedeutung dieses Wortes sofort finden, als man an die Beschränktheit der Objecte der menschlichen Handlungen und consequent der Handlungen selbst, und anderer Seits an die Unbeschränktheit des finis ultimus oder summum bonum (bonum infinitum) denkt. Das unendliche Gut kann von uns nur in endlicher Weise erfaßt werden. Diese endliche oder beschränkte Weise des Erfassens bedarf einer homogenen Mensur, da das Infinitum nicht directe und immediate die entsprechende Mensur sein kann. Man sieht, warum ich anfangs sagte, die Sache ließe sich nicht mit nur einer oder der anderen Distinction abmachen.

tio" (Sa. th. 1. 2. q. 18. a. 8.) und „bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet; objectum autem voluntatis proponitur ei per *rationem*" (ibid. q. 19. a. 3.). Diese ratio wird aber regulirt durch die lex: „quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua (regula nämlich) ejus bonitas mensuretur, habet ex *lege* aeterna, quae est ratio divina" (ibid. a. 4.). Damit ist der „ordo ad finem" constituirt, von dem Thomas sagt: „ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam (der formale Grund) bonitatis ipsius voliti" (ibid. a. 7.). Also bleibt der finis die höchste Mensur: „bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinatur ad summum bonum . . . Illud autem, quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium, quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc, quod voluntas hominis sit bona, requiritur, quod conformetur voluntati *divinae*" (ibid. a, 9.). Damit wäre die Principienlehre der Moralität vollständig gegeben und hoffentlich in hinreichendes Licht gestellt, weil aus dem Gesagten einleuchten wird, wie auch in ordine morali eben so wie in ordine speculativo der Satz gilt: „omnis cognitio fit per reductionem ad principia:" im speculativen Gebiete per reductionem ad primam esse; im moralischen Gebiete per reductionem ad ultimum esse; also, die speculative und moralische Wissenschaft als Ganzes zusammengenommen: per reductionem ad primum et ultimum principium = ad principium et finem (ἀ & ὠ).

§. 52.

Begriff der Verpflichtung.

Obschon der Begriff der Verpflichtung eigentlich erst im zweiten Theile der Moral bei der Lehre von den Mitteln zum Zwecke als der Lehre von den Pflichten behandelt werden müßte, so kann derselbe doch seinem Grunde und Wesen nach auch hier seinen Platz finden. Es wird rathsam sein, diese Sache dem vorher besprochenen Begriffe der Moralität gleich hier folgen zu lassen, um so die allerprincipiellsten Begriffe zusammenzustellen. Da auch bei diesem Begriffe unsere neueren Moralisten theils im Finstern, theils im Halbdunkel herumtappen und rathen, so wird die Bestimmtheit, Sicherheit und Klarheit der Alten, trotz ihrer Einfachheit, ja gerade durch ihre geniale Einfachheit, abermals ein neues Licht zu dem vorhergehends schon gebotenen noch hinzufügen.

Verpflichtung (obligatio) ist ein Gebundensein (Verbindlichkeit), eine Nothwendigkeit, freilich eine moralische Nothwendigkeit, doch immerhin generisch eine Nothwendigkeit, gegenüber dem Ungebundensein und völligem Freisein von Etwas. In dem Maße, als die Nothwendigkeit eine graduell oder specifisch verschiedene wird, in gleichem Maße ist die Verpflichtung eine andere und zwar genau entsprechende. Wo absolute Nothwendigkeit, da ist absolute Verpflichtung, wo relative und hypothetische Nothwendigkeit, da ist relative und hypothetisch begründete Verpflichtung. Als moralische Nothwendigkeit folgt die Verpflichtung genau den Principien und Regeln der Moralität, mit welcher sie der Sache nach

identisch ist und von welcher sie sich formaliter dadurch unterscheidet, daß der Begriff der Verpflichtung die Beziehung des Subjects zum moralischen Object und dieses zum Endzweck in ihrer (größeren oder geringeren) Nothwendigkeit ausdrückt. Das wird sofort aus der Definition von Verpflichtung einleuchten: obligatio est necessitas conjunctionis mediorum cum fine necessario. In dem Maße, als ein Mittel für mich nothwendig ist zum Zwecke, den ich erreichen will, in dem Maße tritt die Verpflichtung ein, das Mittel zu gebrauchen.*) Dabei wird aber natürlich vorausgesetzt, daß die Nothwendigkeit des zu erreichenden Zweckes voraufgeht, und zwar in letzter Instanz bezüglich des finis ultimus (wenn auch nur als abstract formaliter oder in communi als beatitudo erfaßt) als absolute Nothwendigkeit. Diese letzte Nothwendigkeit des Zweckes ist aber nicht eine blos moralische Nothwendigkeit im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, sondern es ist das eine **metaphysische** Nothwendigkeit. Die moralische Nothwendigkeit beginnt da, und so, wo und wie die Moralität (in dem oben angegebenen Sinne) beginnt, also bei der Relation der Mittel zum Zwecke. Denn da erst beginnt die Freiheit, welche wir später als die nothwendige Voraussetzung und das Fundament für die Moralität und moralische Verpflichtung kennen lernen werden. Wie man aber die physische und die metaphysische Determination oder Regel, wornach etwas physisch und metaphysisch nothwendig geschieht, auch Gesetz nennt, obwohl im stricten Sinne dieses Wort erst da gebraucht wird, wo die Freiheit vorhanden und für diese das Gesetz per excellentiam gegeben wird: so

---

*) „Qui vult finem, debet velle media."

kann auch die oberste und letzte Nothwendigkeit im moralischen Gebiete, die aber eine metaphysische ist, auch Verpflichtung genannt werden, aber natürlich im anderen, weil weiteren Sinne, als wenn von der gewöhnlich so genannten moralischen Verpflichtung im engeren Sinne, die mit der Freiheit und dem Gesetze beginnt, die Rede ist. Die Principien der Verpflichtung sind also genau dieselben, wie die der Moralität: zuoberst und zuletzt der finis ultimus; dann die lex und zunächst die ratio humana. Sagt man nun, daß der **Wille** Gottes das Princip der Verpflichtung sei, so ist nichts richtiger als das, wenn's richtig verstanden wird, nämlich wenn der Wille Gottes nicht blos als freier Wille mit Rücksicht auf die contingenten, durchs positive Gesetz zu bestimmenden moralischen Objecte verstanden wird, sondern auch mit Rücksicht auf das nothwendige, selbst für Gott unveränderliche Naturgesetz (für den Fall, daß Gott schaffen will) und den letzten Endzweck, wozu Gott schaffen und Alles hinrichten muß (für den Fall, daß er schaffen will). Der letzte Zweck ist ja eben Gott selbst, also sein eigener Wille in allen contingenten Dingen oder Gesetzen die Mensur und Norm und die Quelle der Verpflichtung, weil der Relation zu dem Zwecke, welcher er selbst ist. Man sieht also auch hier bei dem Begriff der Verpflichtung, wie bei dem der Moralität, daß der oft und in allen Wissenschaften besprochene wichtige Satz wiederkehrt: alle Contingenz, alle Freiheit beruht in letzter Instanz auf einer Nothwendigkeit, wie alles Bewegliche auf dem Unbeweglichen. Ich müßte (gegen die Wahrheit: omne ens appetit suum esse) mein eigenes Sein, ich müßte Gott selbst, als das Sein, worauf mein Sein beruht,

destruiren wollen, wenn ich die Verpflichtung beseitigen wollte.

Die unendliche Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Verpflichtung beruht nun natürlich auf der unendlichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Mittel, die sowohl im Allgemeinen für alle Creaturen, wie im Speciellen für das menschliche Geschlecht und endlich im Individuellen für jeden Einzelnen besonders möglich und wirklich sind gemäß den Willen des Urhebers und Regierers aller Dinge, Gottes.*)

Schließlich verdient betreffs der Verpflichtung noch beachtet zu werden, daß dieselbe formaliter einem Acte des Intellects, und nicht dem Willensacte, folgt; aber der Willensact wird natürlich supponirt; deßhalb sage ich: „formaliter," oder noch besser: formalissime, wenn man das Formale der Verpflichtung in den nothwendigen Connex mit dem nothwendigen Endziel setzte. Thomas lehrt und wiederholt constant: „ordinatio et imperium est actus rationis; — consequent: „lex, votum, oratio sunt actus rationis" (Th. passim), aber natürlich, wie Thomas immer hinzufügt: „praesupposità tamen voluntate." Ein alter Scholastiker schreibt darüber genau nach Thomas also: „obligatio legis non sequitur ad actum voluntatis praecise, sed ad actum intellectus, et

---

*) Nach dem Gesagten dürfte man nicht mehr einwenden, wir statuirten mehrere Normen für die Moralität; denn wir haben die Subordination dieser Normen gelehrt. „Unius rei non sunt plures mensurae proximae; possunt tamen esse plures mensurae, quarum una sub alia ordinetur" (Sa. th. 1. 2. q. 19. a. 4. ad 1.).

ita s. Thomas Sa. th. 2. 2. q. 88. a. 1. dixit ex voto, qui est actus intellectus, sequi obligationem. *Cujus ratio est*: quia, licet voluntas moveat applicando, non tamen regulando. Obligatio autem moralis ad faciendum aliquid sequitur ad regulationem. Ad hoc enim obligatur voluntas, ut sequatur regulam rationis, vel id, quod sibi ut regula proponitur ad *bene* agendum. Non ergo obligatur voluntas ab altera voluntate, nisi quatenus *regulativa* ejus est, quia voluntas intra regulam tenetur habere actus suos; et ad hoc obligat lex, ut conformetur illi. Cum autem voluntas legislatoris non possit obligare physice voluntatem subditi, quia voluntas non potest physice cogi aut ligari, solum moraliter illam obligat. Moralitas autem consistit in conformitate voluntatis ad regulam rationis. Et ideo apponendo efficaciter ille determinatam regulam ad agendum, dicitur lex moraliter ligare tali regula. Regulare autem voluntatem est proprium intellectus. Obligatio ergo regulationis sequitur *formaliter* ad actum intellectus praesupposito actu voluntatis efficaciter apponente illam regulam" (Johann. a. s. Thoma, Curs. theol. tom. VI. q. 83. a. 1.). Dabei erinnere ich daran, daß, wie wir später sehen, das Gesetz, damit es verpflichten könne, ein gerechtes und vernünftiges sein muß („lex debet esse rationabilis, justa"), und man bedenke, wie der Wille, als appetitus rationalis, seine ganze formale Kraft eben in dieser Vernünftigkeit hat und haben muß, wenn wir von dem actus excercitii, von der Ausübung oder Execution des Actes rein als solcher, absehen. — Aus dem Gesagten sieht man, wie die Frage: ob die moralische Verpflichtung einem Acte des Intellects oder des Willens folge? einen sehr vernünftigen und sehr tief

gehenden Sinn hat; aber man sieht auch, wie diese Frage eine sehr verschiedene ist von der vorhin behandelten: ob es etwas an sich Gutes gebe (Idealprincip) oder ob Alles Gute lediglich von dem freien Willen Gottes (Realprincip) abhange? Und endlich sieht man aus dem früher und hier Gesagten, wie auch hier sich bewährt, daß der Irrthum immer auf einer Wahrheit beruht („non est error, qui non intermisceat aliqua vera“ August.), welche letztere aber verkehrt gefaßt, verdreht und, mit anderen Wahrheiten verwechselt, grundfalsch wird. Daß eine solche Verwechselung mit unserer hier und vorhin behandelten Frage in der nachscholastischen Neuzeit, welche die scholastischen Alten unter die Correctur nehmen will, vorgegangen, wird sich, wie in anderen Sachen, so auch hier zu seiner Zeit herausstellen.*)

---

*) So oft es sich darum handelt, welche von beiden Potenzen, wenn zwei bei einem Acte betheiligt sind, formaliter und welche materialiter dabei betheiligt ist, sei man sehr vorsichtig. Aus dieser Unvorsichtigkeit ist es z. B. geschehen, daß Suarez mit gewaltiger Anstrengung die überaus sichere Lehre des h. Thomas: „oratio est actus rationis“ bekämpft. Man beachte also im Allgemeinen dies: „ad hoc cognoscendum in istis actibus, qui pendent a duplici potentia, mota et movente, elicienda est regula quaedam ex s. Thoma 1. 2. q. 13. a. 1.: quod semper id, in quo perficitur hujusmodi actus, est quod materialiter et substantialiter a se habet in illo; et ideo ad illam potentiam pertinebit, ut ad motam et directe, a qua habet id, in quo perficitur talis actus, et ad illam potentiam pertinebit praesuppositive et ut ad moventem, a qua habet quasi inchoationem et ordinem incipiendi, secundum quem ordinem fit talis actus.

§. 53.

Das sogenannte peccatum philosophicum.

Aus dem Gesagten, in welchem die Scholastiker Eins waren, geht hervor, mit welchem Unrecht man ihnen das peccatum philosophicum aufbürdet. Wenn ein und der andere unbedeutende Autor (man führt gewöhnlich Petrus Lamy und Pomponatius an), die der Zeit nach der Scholastik nahe standen, so folgt noch nicht, weder die scholastische Autorisation, noch auch irgend welche entfernte Verwandtschaft mit derselben. Wenn Heineccius (Elem. hist. phil. p. 1. c. 4. §. 101.) dem Thomas die Sache zuschreiben will, so beweis't er damit nur seine eigene Oberflächlichkeit.

Das sogenannte*) peccatum philosophicum soll und will, zum Unterschiede von dem peccatum theologicum, besagen, daß es eine menschliche Handlung geben könne, die zwar gegen die rechte Vernunft sei (actio humana dissona a recta ratione seu contra rectam rationem

---

Hac regula utitur s. Thomas ad ostendendum, quod electio est actus voluntatis et non rationis" (Johann a. s. Th. l. c. pag. 894); wie ich denn an verschiedenen Orten immer daran erinnert habe, daß das Nachfolgende mit Bezug auf das Vorausgehende, ihm zu Grunde liegende, die ratio formalis annimmt.

*) Und von der Kirche condemnirte.

peccans), aber doch keine Vergehung gegen Gott (non effensa Dei), welche letztere das peccatum theologicum heißt. Dieses peccatum theologicum d. h. eine Sünde gegen Gott (während das peccatum philosophicum nur eine Sünde gegen die Vernunft wäre) kann natürlich nicht Statt finden ohne irgend welche Kenntniß Gottes, welche immer diese auch sein mag. Somit wäre, wenn das peccatum philosophicum statuirt würde, eine Moral ohne Gott d. i. eine gottlose Moral gemacht. Dagegen ist mit Thomas zu lehren, daß, da die recta ratio nur eine solche (recta) ist durch die lex naturalis und da die lex naturalis nichts anderes ist, als die participatio legis aeternae und da diese wiederum nichts anderes besagt, als die ratio divina (in quantum est directiva motuum ac actionum creaturarum ad bonum commune totius universi), daß, sage ich, es kein peccatum contra rationem geben kann, welches nicht zugleich eine transgressio legis divinae und also ein peccatum contra Deum sei. Thomas lehrt ausdrücklich (Sa. th. 1. 2. q. 71. a. 6.), indem er die Definition von Sünde als „dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam“ gibt, daß in dieser Definition das „dictum vel factum vel concupitum“ das „quasi materiale in peccato“ sei, daß aber das „contra legem aeternam“ die ratio mali constituire und das „quasi formale in peccato“ sei, und, wie er (l. c. ad 4.) sagt, daß die Handlung eben dadurch eine verkehrte ist, daß sie gegen das Naturrecht verstößt: „hoc ipso, quod est inordinata, juri naturali repugnat.“ Dieses jus naturale oder lex naturalis stellt Thomas aber überall hin als die „participatio legis aeternae.“ Es widerspricht auch dem Begriff von Verpflichtung selbst, denselben irgend anderswoher zu nehmen, als von dem finis ultimus.

Dieser allein ist ein absolute necessarium. Nur da aber, wo ein absolute necessarium voraufgeht und voraus erkannt wird, kann von necessitas conjunctionis **mediorum** cum fine die Rede sein. Die Nothwendigkeit aber, wodurch und wie die Mittel je nach ihrer Beschaffenheit mit dem Endzweck in Verbindung treten, ist nun ja eben die Verpflichtung, wodurch die sündhafte Handlung möglich wird. Jede Verpflichtung, welche immer sie in particulärer Weise sein mag, besagt nichts anderes, als: diese oder jene particuläre Handlung ist eine rechte und pflichtgemäße Handlung, weil ohne sie dieser oder jener Mensch in dieser oder jener Situation nicht das letzte Ziel erreichen kann, als nur durch diese Handlung z. B. militis est rite pugnare heißt nichts anderes, als: non potest miles ad finem ultimum pervenire nisi rite pugnet. Nach dem Gesagten wird man folgenden Text des h. Thomas richtig verstehen: „a theologis consideratur peccatum *praecipue*, secundum quod est offensio contra Deum; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc, quod est contra legem aeternam, quam ex hoc, quod contra rationem, praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis, quae excedunt rationem humanam, sicut in his, quae sunt fidei" (Sa. th. 1. 2. q. 71. a. 6. ad 5). Man vergleiche den Commentar des Cajetan zu dieser Stelle. Es genüge, hier folgende Worte des Cajetan herzusetzen: „istae *duae* rationes in peccato distinguuntur non ut disparatae, sed ut subordinatae, ita, quod peccatum esse contra rationem subordinatur ad esse contra Deum, et illud infert hoc, quasi inferius suum superius."

Die ganze scheinbare Schwierigkeit bei dem Satze,

daß es ohne Gott, ohne Erkenntniß Gottes keine Moral, keine Verpflichtung, keine Sünde gibt, beruht darauf, daß man die cognitio artificialiter demonstrata (distincta) nicht unterscheidet von der cognitio naturaliter veniens (in confuso). Letztere muß zum mindesten vorhanden sein. Diese genügt aber auch, um schon irgend welchen Grad der Sünde zu constituiren. Da nun eine solche Erkenntniß Gottes durchaus nicht diejenige demonstrative Schwierigkeit hat, welche man in neuerer Wissenschaft behauptet, da im Gegentheil bei jedem auch noch so rohen Menschen der Uebergang von der Creatur zu Gott sehr leicht und schnell geschieht, so ist mit unserer Behauptung gar kein Inconvenienz verbunden. Dazu kommt noch obendrein, daß unsere ratio naturalis eine ratio in societate & ex traditione formata ist, wodurch schon das Kind den Namen Gottes hört. Daß aber per accidens eine Corruption des menschlichen Intellects und Willens eintreten uud so die Erhebung des Menschen eine ungleich schwierige werden kann, versteht sich von selbst. Aber man beachte wohl, daß diese Corruption nicht blos eine angeerbte sein braucht, sondern auch eine persönlich verschuldete sein kann, bei welch letzterer also die später folgenden verkehrten Handlungen doch in radice oder in causa moralisch schuldbar sind. Wie die **virtuelle** (habituelle) Beziehung der Handlungen auf Gott genügt zur Güte derselben, obschon die actuelle vollkommener ist, so auch mit der habituellen Abkehr von Gott. Einen error invincibilis in den obersten Principien kann es nicht geben, wie wir anderswo sehen werden. Diejenige Kenntniß Gottes, welche der Gelehrte erlangt durch gelehrte Demonstration, ist natürlich nicht nothwendig zur Constituirung der Sittlichkeit der Handlung,

wie denn diese gelehrte Erkenntniß auch nicht die Basis der Glückseligkeit ist, so sehr immer sie auch zur Vermehrung der Güte der Handlung, wie zur Vermehrung der Glückseligkeit beitragen kann; wohl aber ist es die jedem Menschen, auch dem ungebildeten, leicht zugängliche Kenntniß Gottes, die er durch den Anblick des Universums von Gott als dem Urheber, Herrn und Lenker aller Dinge gewinnt. „Invisibilia ipsius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles" (Paul. ad Rom. 1, 20.). Die Wahrheit dieser Worte bezeugt das ganze heidnische Alterthum, so sehr immer auch Gottlosigkeit und Abgötterei durch die moralische Verkehrtheit des Willens, durch Abfall von dem wahren Gott, durch allmäligen Verlust der wahren Erkenntniß von dem wahren Gott eingedrungen und überhand genommen (cf. Suppb. zum I. Bd. m. Schule über „Traditionalismus"). —

Zweiter Artikel.

Von der beatitudo formalis.

§. 54.

Die formale Glückseligkeit oder das Formale (concret genommen), wodurch die Glückseligkeit mit Rücksicht auf den darnach Strebenden (quoad nos) constituirt wird, ist natürlich die Glückseligkeit als erlangte oder die Erlangung der Glückseligkeit. Es fragt sich: **wie** und

wann diese Erlangung zu geschehen hat. Rücksichtlich der ersten Frage handelt es sich darum: ob diese Erlangung durch den Intellect oder durch den Willen sich vollzieht? Rücksichtlich der zweiten Frage aber: ob diese Erlangung schon in diesem Leben oder erst in einem anderen Leben zu verwirklichen ist?

Thomas beginnt die Frage über die beatitudo formalis in der Sum. th. mit dem Artikel: utrum beatitudo sit aliquid increatum? Die hier in der Antwort gemachte Distinction durch die beatitudo materialis und formalis möge die früher gegebene Unterscheidung ins Gedächtniß rufen und dazu dienen, Anfängern zu zeigen, wie leicht durch die gehörige Distinction Sophismen gelöst werden. „Respondeo dicendum, quod . . . finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res, quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia; alio modo ipsa adeptio vel possessio seu usus aut fruitio ejus rei, quae desideratur, sicut si dicatur, quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum *increatum*, sc. Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo ultimus finis hominis est *creatum* aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud, quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideratur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideratur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum“ (Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 1.). Damit ist auch zugleich die radicalste Einwendung gegen die Lehre von der materialen und formalen Glückseligkeit abgeschnitten, die Einwendung

nämlich, welche von der unendlichen Distanz zwischen dem Geschöpfe als finitum und dem Schöpfer als infinitum hergenommen und auf die daraus folgende Unmöglichkeit gegründet wird, daß das Infinitum von einem Finitum erfaßt werden könne. Die Antwort ist: das Infinitum kann von einem Finitum nicht infinito modo oder adaequate, wohl aber eben finito modo oder inadaequate erfaßt werden, wie ja die vorige Antwort die beatitudo formalis als ein finitum, weil als ein creatum, hinstellt. Man erinnere sich des Satzes: „unumquodque recipitur secundum modum recipientis."

§. 55.

Erste Frage: in welchem Vermögen sich die formale Glückseligkeit begiebt. Wesenheit.

Im Allgemeinen leuchtet zunächst ein, daß die formale Glückseligkeit in einer Thätigkeit (operatio) des Subjects sich vollziehen muß. Denn die Glückseligkeit ist die Vollendung oder Vollkommenheit des darnach strebenden und sie erlangenden Subjects. Diese Vollendung oder Vollkommenheit des Subjects geschieht aber in actu secundo nur durch die in actu secundo sich begebende Actualisirung oder Bethätigung der Vermögen. „Respondeo dicendum, quod, secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens (die formale Glückseligkeit), necesse est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo *ultima homi-*

nis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est *actu;* nam potentia sine actu imperfecta est. Opportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosopho nominatur in 2. de Anima (text. 2, 3 et 6); nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est, quod in aliis rebus *res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem*, ut dicitur in 2. de Coelo (text. 17.). Necesse est ergo, beatitudinem hominis operationem esse" (Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 2.). Diese Thätigkeit, also das esse in actu secundo, wird im besonderen Sinne **„Leben"** genannt, zum Unterschiede von dem Leben, das dem lebendigen, d. h. von innen heraus thätigen, Sein als solchem zugeschrieben wird. Daher nennt man einen recht eifrig oder hitzig thätigen Charakter einen „lebhaften und lebendigen." In diesem Sinne wird das in rechter, tugendhafter, vollkommener Weise thätige Leben das glückselige Leben, dagegen die unrechte, böse und total der Vollkommenheit widerstrebende Thätigkeit das unglückselige Leben genannt. „Vita dicitur dupliciter: uno modo ipsum esse viventis, et sic beatitudo non est vita . . . Esse enim unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse (weil hier das esse und operari Eins ist). Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur. Et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam; et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis" (l. c. ad 1.). So erklären sich leicht die verschiedenartigen Definitionen von Glück-

seligkeit, je nachdem man das Materiale, oder das Formale, oder auch entweder das concret Formale oder nur das abstract Formale der Glückseligkeit in's Auge faßt. Aristoteles hat sehr scharf, formaliter und essentialiter, die Glückseligkeit bezeichnet, wenn er sie als operatio und als bonum perfectum oder perfectio hinstellt, während Boetius in seiner Definition: „beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus“ (in 3. de Consol.) nicht das concret Formale, sondern das allgemeine abstract Formale faßt. „Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit, cum dixit, quod est *status* omnium bonorum aggregatione perfectus: per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit *ipsam essentiam* beatitudinis ostendens, *per quid homo sit* in hujusmodi, quia *per operationem* quandam; et ideo in 1. Ethic. ipse etiam ostendit, quod beatitudo est bonum perfectum“ (Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 2. ad 2.). Aber diese operatio ist nicht eine actio transiens, sondern eine immanens. „Duplex est actio: una, quae procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare; et talis operatio non potest esse beatitudo; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut in 9. Metaph. (text. 16.) dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle; et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo“ (l. c. ad 3.). Da die Glückseligkeit nur dann eine vollendet vollkommene ist, wenn sie eine ununterbrochene ist, so ergibt sich leicht, daß in diesem gegenwärtigen

Leben keine vollkommene Glückseligkeit zu erreichen, daß aber im *jenseitigen* Leben eine einige, ununterbrochene, ewige Operation uns mit dem höchsten Gute verbinden muß, wie wir später sehen werden: „una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur“ (l. c. ad 4.).

§. 56.

Diese Thätigkeit nun, in welcher formal die Glückseligkeit oder die Vereinigung mit dem höchsten Gute besteht, kann keine Thätigkeit des **sensitiven** Theils im Menschen sein, sondern muß nothwendig den höheren, **rein geistigen** Vermögen, dem Intellect und Willen, angehören, so jedoch, daß der sensitive Theil des Menschen nicht vollends ausgeschlossen wird, da ja die vollendet vollkommene Glückseligkeit als perfectio totius den ganzen Menschen umfassen muß. Es kommt also auf die Unter- und Ueberordnung der sensitiven und rein geistigen Operation an. „Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter: uno modo essentialiter, alio modo antecedenter, tertio modo consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis (ut supra ostensum est), cui homo conjungi non potest per sensus operationem (wegen der Geistigkeit des Objects und wegen der Ungeistigkeit des Vermögens); similiter etiam, quia ut ostensum est, in corporalibus bonis beatitudo

hominis non consistit, quae tamen sola per sensus operationem attingimus. — Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in praesenti vita haberi potest; nam operatio intellectus praeexigit operationem sensus Consequenter autem, in illa perfecta beatitudine, quae exspectatur in coelo, quia post resurrectionem *ex ipsa beatitudine animae*, ut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum, *fiet quaedam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur* . . . Non autem tunc operatio, qua mens humana Deo conjungitur, a sensu dependebit" (Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 3.). „In *perfecta* beatitudine perficitur *totus* homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori; in beatitudine autem *imperfecta* praesentis vitae e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris" (ibid. ad 3.). Letzteres nach der anjetzt geltenden Regel: „ex visibilibus cognoscuntur invisibilia." Das hier Gesagte wird um so weniger Schwierigkeiten haben, wenn man das Wesen der Glückseligkeit nicht mit ihrer Proprietät (der delectatio) verwechselt. „Ad beatitudinem duo requiruntur: unum, quod est *esse* beatitudinis (das Wesen derselben); aliud, quod est quasi per accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta" (ibid. q. 3. a. 4.). Nach Ausschluß der sensitiven Vermögen für die Wesenheit der formalen Glückseligkeit erübrigen uns also nur noch der Intellect und der Wille als die rein geistigen Vermögen, in deren Thätigkeit die Glückseligkeit sich wesentlich zu vollziehen hat. Es entsteht also die wichtige Frage: in welchem dieser beiden Vermögen essentialiter und formaliter die betreffende

Operation eintreten muß. Während die Einen das Wesen der Glückseligkeit in die Operation des Willens (Liebe), die Anderen aber in die Operation sowohl des Intellects, als des Willens setzten, halten die Thomisten einstimmig mit Thomas fest, daß das Wesen der Glückseligkeit nur in der Operation des Intellects bestehen kann, natürlich aber, wie Thomas sagt, „praesupposita rectitudine voluntatis."

§. 57.

Das Wesen der Glückseligkeit liegt in einer Operation des Intellects.

Der Artikel, in welchem Thomas die Frage beantwortet: „utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus an voluntatis?" ist gar zu exact und gar zu wichtig, um ihn nicht blos hieherzusetzen, sondern auch dem Auswendiglernen dringendst zu empfehlen. „Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, sicut supra dictum . ., duo requiruntur: unum, quod est esse beatitudinis; aliud, quod est quasi per accidens ejus, sc. delectatio ei adjuncta. Dico ergo, quod, quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, *impossibile* est, quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis, quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso

actu voluntatis. Voluntas enim*) fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Opportet igitur aliquid aliud esse, quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc, quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi: et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc, quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur *essentia* beatitudinis in actu intellectus consistit. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit (10 Conf. c. 23), quod *beatitudo est gaudium de veritate*, quia sc. ipsum gaudium est consummatio beatitudinis" (Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 4.). Aus diesem corpus articuli ergeben sich leicht die Antworten auf die gewöhnlichen Objectionen. Ich setze die Antworten des h. Thomas als eben so viele nähere Erklärungen

---

*) „Enim" setze ich statt der gewöhnlichen Lesart „autem."

hieher; die Objectionen, denen jene gelten, ergeben sich von selbst.

„Pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam: antecedenter quidem, in quantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; consequenter vero, in quantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.“

„Primum objectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso, quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum objectum ejus, sequitur, quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.“

„Finem primo (d. h. prius) apprehendit intellectus, quam voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate. Et ideo voluntati debetur id, quod ultimo consequitur (folgt) consecutionem (Erlangung) finis, sc. delectatio vel fruitio.“

„Dilectio praeeminet cognitioni in movendo; sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo. *Non enim diligitur nisi cognitum*, ut dicit Augustinus. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.“

„Ille, qui habet omnia, quae vult, ex hoc est beatus, quod habet ea, quae vult: quod quidem est per aliud, quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle (der gute, richtige Wille = die Gerechtigkeit und Heiligkeit) requiritur ad beatitudinem sicut quaedam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum, quae beatum faciunt, prout est in-

clinatio quaedam in ipsa; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem." — Die Lösung einiger anscheinenden Schwierigkeiten soll weiter unten nach Beantwortung der folgenden das Gesagte näher bestimmenden Fragen folgen.

§. 58.

Diese Operation gehört dem intellectus speculativus vorzugsweise an.

Es fragt sich nun, ob die Thätigkeit, worin das Wesen der Glückseligkeit besteht, eine Thätigkeit des speculativen oder des practischen Intellects ist?*) Die Antworten von Thomas sind auch im Ausdrucke die kürzesten und präcisesten, und so möge abermals Thomas selbst die Erklärung geben. „Respondeo dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione intellectus speculativi, quam practici, quod patet ex tribus. Primo quidem ex hoc, quodsi beatitudo hominis est operatio, opportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est, quae est optimae potentiae respectu optimi objecti. Optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum: quod quidem non est objectum practici intel-

---

*) Den Unterschied zwischen intellectus speculativus und practicus s. in m. „Psychologie" S. 544 §. 193.

lectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in *contemplatione Divinorum*, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse id*, *quod est optimum in eo*,*) ut dicitur in 9. Ethic. c. 4. & 8., et 10. c. 7., ideo talis operatio est maxime propria homini & maxime delectabilis. — Secundo apparet idem ex hoc, quod contemplatio maxime quaeritur *propter seipsam*. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, *sed propter actionem*; ipsae autem actiones ordinantur *ad aliquem finem*. Unde manifestum est, quod ultimus finis non potest consistere in vita activa,**) quae pertinet ad intellectum practicum. — Tertio idem apparet ex hoc, quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, sc. cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his, quae pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte. — *Et ideo ultima et perfecta beatitudo*, *quae exspectatur in futura vita*, *tota principaliter consistit in contemplatione*. *Beatitudo autem imperfecta*, *qualis hic haberi potest*, *primo quidem et principaliter****) *con-*

---

*) „Unaquaeque res illud videtur esse, quod est in ea potissimum“ Sa. th. 1. 2. q. 106. a. 1. Daher: denominatio fit a potiori.

**) Die „vita activa“ als die practische Thätigkeit steht hier natürlich der „vita contemplativa“ als der speculativen Thätigkeit gegenüber, nicht aber als actus oder operatio gegenüber dem habitus. Wir haben ja oben gesehen, daß das Wesen der Glückseligkeit in einer operatio oder activitas, also nicht in einem habitus, bestehe.

***) „Et principaliter“ fehlt in einigen Codices; ist nicht von Bedeutung, da das „primo“ und „secundario“ Alles besagt.

sistit in contemplatione; secundario in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in 10. Ethic. c. 7. & 8.“ (ibid. a. 5.). Damit ist, (obschon in wenigsten Worten; bei Thomas muß man nie auf die Menge der Worte achten und nicht nach Spärlichkeit der Worte die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit der Sache bemessen) jene inhaltreiche, tiefgehende Antwort auf jene Frage gegeben, über die man soviel gestritten hat und noch streitet. Mit heiterer Ruhe kann der Peripatetiker (denn schon Aristoteles hat sie gegeben) und Thomist abwarten, ob man je eine exactere Antwort geben wird. Also: **in der Betrachtung der Wahrheit** besteht die Glückseligkeit; die natürliche in Betrachtung jener Wahrheit, wie sie die natürliche Vernunft finden kann. Findet diese die Wahrheit nur unvollkommen, so bleibt die Glückseligkeit eine **unvollkommene;** kann sie die Wahrheit aber vollkommen finden, so wäre ihre Glückseligkeit eine **vollkommene.** Man beachte diese Eintheilung der Glückseligkeit in vollkommene und unvollkommene; wir kommen bald darauf zurück. Die Theologen mögen daran denken, daß die übernatürliche Glückseligkeit sich in einem **Schauen** (visio beatifica) vollzieht, und sich an dem wichtigen Satz erinnern, den Thomas immer wiederholt: „gratia non destruit, sed supponit, elevat et perficit naturam,“ trotzdem aber unerschütterlich festzuhalten, daß das **Uebernatürliche** ein specifisch Verschiedenes ist von dem **Natürlichen.**

Aus den Objectionen, welche sich Thomas bei dem gegebenen Artikel macht, wird für unsere hochgelehrten Philosophen besonders die letzte von Bedeutung sein. Sie lautet: „beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis

circa ea, quae sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea, quae sunt ipsius hominis, sc. circa operationes et passiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam intellectus speculativi." Darauf gibt der englische Lehrer die Antwort: „ratio illa procederet (der Grund würde gelten), si ipsemet homo esset ultimus finis: tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum ejus esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, sc. Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit, quam in operatione intellectus practici" (ibid. ad 3.).

§. 59.

Fortsetzung.

Die unvollkommene Glückseligkeit.

Nachdem vorhergehends festgestellt ist, daß die formale Glückseligkeit im Allgemeinen in Betrachtung der Wahrheit bestehe, handelt es sich nun darum, die Wahrheiten, oder die Objecte, welche jener Betrachtung vorliegen, distincter zu bezeichnen. Da die Antwort mit nicht unbedeutenden Schwierigkeiten verbunden ist, so sei hier gemahnt, behutsam voranzugehen. Um eine sichere Grundlage zu haben, rufe ich vor Allem den Satz in's

Gedächtniß, daß keine Wissenschaft über ihre Principien hinausgeht („nulla scientia se extendit ultra virtutem principiorum istius scientiae“ Th. Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 6.). Die distincte Fixirung des Objects für die Betrachtung der Glückseligkeit basirt also auf der Erkenntnißtheorie. In dieser haben wir mit Thomas gelehrt, daß das eigenthümliche, obwohl inadäquate Object (objectum proprium, directum, sed inadaequatum) unseres Intellects die Sinnenwelt, das sensible Sein (ens sumtum a materia) ist, dann aber weiterhin als adäquates Object (objectum extensum et adaequatum) jegliches Sein ohne irgend welche Ausnahme und Beschränkung (ens in communi, omne ens). Aber das Wegfallen jeder Ausnahme und jeder Beschränkung rücksichtlich des adäquaten, extendirten Objects bezieht sich, wie wir anderswo gesehen, zunächst nur auf das „**daß**“ des Seins (quod sit), nicht aber auf das „**was**“ (quid sit) desselben. Ich sage: „zunächst;“ denn: obwohl jeder Intellect, als total immateriell im Sein, dieser seiner Natur gemäß nach der Wesenheit aller Dinge fragt, so ist doch unser Intellect im gegenwärtigen, natürlichen Zustande in seiner Thätigkeit gebunden an die Sinnenwelt, an die Materie. Darum ist der Modus seines Erkennens ein specifisch bestimmter, an die materielle Erkenntniß gebundener, so zwar, daß er Alles, was immer er erkennt, nur per modum cognitionis suae specificae erkennen kann, also per abstractionem (a materia). Darum mußten wir mit Thomas immer wiederholen: „de Deo nescimus *quid* sit,“ obwohl wir sehr wohl von ihm demonstriren, **daß** er ist (an sit) und daß er die prima causa ist, daß er actus purissimus, also ein persönlich durch sich und für sich subsistirendes Wesen ist.

Aber diese Kenntniß ist nur eine aus der Wirkung (ex effectu — ex sensibilibus) genommene und darum eine äußerst unvollkommene, beschränkte, so vollkommen auch immer unsere Erkenntniß der Sinnenwelt wird durch Zurückführung alles Erkannten auf die prima causa als actus purus. Unsere Erkenntniß bleibt also eine durch den Effect vermittelte; denn wenn wir auch, die prima causa an sich betrachtend, in derselben viele andere distincte Vollkommenheiten finden, so haben wir doch immer das göttliche Sein sub ratione primae causae principiell erfaßt und dürfen uns nicht einbilden, damit die eigentliche **Wesenheit** erfaßt zu haben. Es scheint also, daß unsere natürliche Glückseligkeit als Object ihrer glückseligen Betrachtung die Sinnenwelt habe und weiterhin Alles das, was mit derselben in irgend welcher daraus zu demonstrirender Erkenntniß in nothwendiger Verbindung steht, aber, wohlgemerkt, letzteres nur in so weit, als dasselbe aus der Sinnenwelt erkannt werden kann. Das bezeichnet Aristoteles und Thomas als die „consideratio scientiarum speculativarum." Aber die Glückseligkeit, welche in der Betrachtung dieser speculativen Wahrheiten gewährt wird, kann doch nur eine **unvollkommene** sein. Denn, wenn auch das letzte, höchste Object erkannt wird, so wird dasselbe hier doch selbstredend in sehr unvollkommener Weise erkannt. Wir erkennen auf dieser Stufe die Wesenheit des höchsten Objects nicht. Jede Erkenntniß aber, welche die Wesenheit eines Dinges nicht erfaßt, ist simpliciter als eine **unvollkommene** zu bezeichnen. Handelt es sich also um die unvollkommene Erkenntniß und mithin um die unvollkommene Glückseligkeit, so ist die Frage: „utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum?" mit Thomas

zu bejahen; handelt es sich aber um die **vollkommene** Glückseligkeit, also um die vollkommene Erkenntniß, so ist dieselbe Frage mit Thomas zu verneinen. Thomas antwortet daher auf die so eben gestellte Frage also:*) „Respondeo dicendum, quod duplex est hominis beatitudo, una *perfecta*, et alia *imperfecta*. Opportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem; sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae.**) *Perfecta* igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistere non potest. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae, quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensus accepta,

---

*) Die Nothwendigkeit der Mittheilung dieser weitläufigen Texte beruht auf der völligen Principlosigkeit der annoch dominirenden und sich spreizenden Wissenschaft. Darum muß die Basis auch hier wie anderwärts so sorgfältig genommen werden.

**) Damit man diesen Vergleich nicht unpassend finde, erinnere man sich, daß Aristoteles und Thomas lehren: „intellectus noster se habet ad ea, quae supra nos sunt, sicut oculus noctuae s. vespertilionis ad solem.“

ut patet per Philosophum (in princ. Metaph. l. 1. et in fine Poster. text. ult.). Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. *In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quae est ultima ejus perfectio.**) Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem, quod forma lapidis vel cujuslibet rei sensibilis est inferior homine: unde per formam lapidis non perficitur intellectus, in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, sc. lumen intelligibile vel aliquid hujusmodi. *Omne autem, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se.* Unde opportet, quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei, quae sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem p. 1. q. 88. a. 2., quod per sensibilia non potest devenire in cognitionem substantiarum separatarum (zur Erkenntniß der Wesenheit der von der Materie vollends getrennten, rein geistigen Naturen, Gottes nämlich und anderer Geister), quae sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur, quod hominis

---

*) Beachte: die Erkenntniß, worin die Glückseligkeit bestehen soll, muß eine auf die Wesenheit des Objects gehende, oder eine vollkommene sein. Diese Erkenntniß erlangen wir aber durch die sensiblen Dinge nicht in Bezug auf Gott. „De Deo ex sensibilibus scimus quidem, an sit, sed non, quid sit" (Th.). Dadurch wird das Folgende des obigen Textes verständlich.

ultima beatitudo (oder die beatitudo perfecta) non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis" (Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 6.). In Bezug auf die Objectionen aus Aristoteles, der (l. 10. Ethic. c. 7.) das Gegentheil zu sagen scheint, antwortet Thomas: „Philosophus loquitur in lib. Ethic. de felicitate *imperfecta*, qualiter in hac vita haberi potest" (ibid. ad 1.). Es fragt sich, ob diese unvollkommene Glückseligkeit, also die Betrachtung der speculativen Wissenschaft, nämlich die Erkenntniß Gottes aus den sensiblen Dingen, die höchste ist, welche der natürliche Mensch also der Philosoph, erlangen kann, oder ob wir noch einen Schritt weiter thun können und müssen.

§. 60.

Fortsetzung.

Ob die natürliche Glückseligkeit im Erkennen der göttlichen Wesenheit bestehe.

Nachdem wir mit Thomas gezeigt, daß die beatitudo formalis in Erfassung des ungeschaffenen höchsten Gutes bestehe, dann daß sie nicht in einem habitus, sondern in einer operatio sich realisire, ferner, daß diese Thätigkeit keine des sensitiven, sondern des geistigen Theils des

Menschen sein müsse, ferner daß in diesem geistigen Theile es die Thätigkeit des Intellects und nicht des Willens, weiterhin, daß es vorzugsweise die Thätigkeit des speculativen, nicht aber des practischen Intellects sein müsse, endlich daß die aus den sensiblen Dingen zu gewinnende speculative Wissenschaft selbst von Gott nicht die vollkommene Glückseligkeit sein könne, sondern nur eine unvollkommene: stehen wir an dem berühmten Artikel 8. derselben Quästion (cf. m. „Schule *rc.* Vorhallen" S. 2.). Der Artikel fragt: „utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae?" *) Es fragt sich hier: ob Thomas in diesem Artikel als Philosoph oder als Theologe redet. Man lese aufmerksam den Artikel; er lautet also: „Respondeo dicendum, quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse, nisi in visione divinae essentiae. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt: primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscujusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui objecti (nach der Vollkommenheit des formalen Objects). Objectum autem intellectus est *quod quid est* i. e. essentia rei, ut dicitur in 3. de Anima (text. 26.): unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut sc. sciatur de causa quid sit, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter,

---

*) Die visio essentiae ist dasselbe, was cognoscere quidditative seu cognoscere essentiam, seu cognoscere quod quid sit.

quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum et scit eum habere causam, ut sciat etiam de causa quid est: et illud desiderium est admirationis et causat inquisitionem, ut dicitur in princ. Metaph. (c. 2. circa med.), puta si aliquis cognoscens eclipsin solis considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur et admirando inquirit; nec ist ainquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit *simpliciter* ad causam primam, sed remanet ei naturale desiderium inquirendi causam: unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est." So dieser berühmtgewordene, vielbesprochene Artikel. Auf den ersten Blick scheint derselbe das Räsonnement blos des Philosophen, also die Argumentation der blos natürlichen Vernunft zu sein, absehend von jeglicher übernatürlichen Offenbarung, also ohne Hülfe des Theologen. Nichtsdestoweniger wird sich bald zeigen, daß die Sache sich anders gestaltet, ohne der Präcision des gegebenen Textes irgend wie Gewalt anzuthun. Es ist um so nothwendiger, diese Sache weitläufiger zu nehmen, als außer Anderem gerade bei diesem Puncte die wichtige Frage über das „Verhältniß der Natur zur Uebernatur"

zur Sprache und zur Lösung kommen muß.*) Wie Alles so ist auch diese Sache von den alten Scholastikern sehr wohl erwogen und sehr scharf abgewogen.

§. 61.

Fortsetzung.

Nach dem Satze: veritas veritati contradicere nequit fragen wir zuvörderst die Theologen (als die Lehrer über Gott als autor gratiae, und als die Höherberechtigten, gegenüber den Philosophen als den Lehrern über Gott als autor naturae), was dieselben uns als sicher und allgemein lehren über die Glückseligkeit. Sie lehren einstimmig: 1. die **factische Wirklichkeit** des Bestehens der Glückseligkeit in dem Anschauen Gottes (visio beatifica) kann nur durch die Offenbarung sicher erkannt werden;**) 2. die Unmöglichkeit dieser Glückseligkeit kann folglich nicht evident demonstrirt werden (dieser zweite Satz folgt naturgemäß aus dem ersten; denn, was falsch ist, kann natürlich nicht als evident wahr demonstrirt werden). —

---

*) Siehe die Streitschriften über Philosophie und Theologie zwischen Kuhn und Clemens.

**) Nach dem Lehrsatze des Apostels: „oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt, quae praeparavit Deus his, qui diligunt illum“ (1. ad Cor. 2.).

Es fragt sich nun: ob die **Möglichkeit** dieser Glückseligkeit blos durch das Licht der Vernunft aus natürlichen Principien demonstrirt werden könne? Mit anderen Worten: es fragt sich, ob die Lehre von der vollkommenen Glückseligkeit durch das Anschauen Gottes selbst, in gleicher Weise wie z. B. die Trinität und Incarnation, eine sowohl der Substanz als dem Modus (& quoad substantiam & quoad modum) eine über das Bereich der natürlichen Dinge hinausgehende, eine **übernatürliche** ist?

Es entstanden hierüber unter den Scholastikern drei verschiedene Ansichten: die erste behauptet diese Möglichkeit;*) die zweite unterscheidet zwischen dem Menschen ohne supponirte Offenbarung und mit supponirter Offenbarung; im ersteren Falle leugnet man die Möglichkeit, aber im zweiten Falle gibt man die Möglichkeit der evidenten Erkenntniß zu.**) Die dritte Ansicht endlich — und das ist die sententia communis, namentlich der Thomisten — leugnet absolut diese Möglichkeit der evidenten Erkenntniß. So Thomas ausdrücklich: „cum finis sit supra cognitionem naturae, inclinatio ad finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam; et ideo dicuntur theologicae (virtutes), quia divino sermone sunt nobis manifestatae: unde Philosophi nihil de his cognoverunt“ (3. dist. 23. q. 1. a. 4. quaestiunc. 3. in corp.; et alibi passim). Wenn

---

*) Für diese Ansicht wird Scotus (in 4. dist. 49. q. 8.) citirt; Lorca zweifelt aber über dessen Sinn. Dem Scotus folgte ausdrücklich Vasquez und Arrubal.

**) So Montesinos.

nun nach dieser dritten Ansicht die Lehre von der vollkommenen Glückseligkeit als durch das Schauen der Wesenheit Gottes sich vollziehend eine durchaus (& quoad substantiam & quoad modum) übernatürliche ist, wie rechtfertigt sich dann der oben mitgetheilte Artikel 8. des englischen Lehrers, ohne daß dieser mit sich selbst in Widerspruch kommt? eben so wenig als mit dem großen Augustinus, und dieser mit sich selbst, wenn er (letzterer) sagt: „hanc (beatitudinem) utrum capiat humana natura, quam tamen desiderabilem coufitetur, non parva quaestio est; sed si fides adsit, nulla quaestio est. Humanis quippe argumentationibus haec invenire conantes vix pauci magno praediti ingenio, abundantes otio, doctrinisque subtilissimis eruditi ad indagandam solius animae immortalitatem pervenire potuerunt, cui tamen animae beatam vitam stabilem et veram non invenerunt" (l. 13. de Trinit. c. 9.). Wenn es also für die Philosophen sehr schwer hielt, die Unsterblichkeit zu demonstriren, dann muß es a fortiori noch schwerer sein, die Glückseligkeit selbst genau zu bestimmen, will Augustin sagen. Die Theologen lehren uns daher (auf Grund des Textes: „gratia Dei vita aeterna"), daß das ewige (d. h. glückselige) Leben eine Gnade Gottes, also eine übernatürliche Gabe ist, und sie sagen, daß Gott gleich anfangs den **natürlichen** Menschen zu einem **übernatürlichen** Ziele bestimmt und erhoben habe, so daß nun, und eben deßhalb derjenige, welcher diese übernatürliche Glückseligkeit nicht erreiche, in Folge der von Gott gewollten aber nicht befolgten Ordnung der Dinge, auch eine natürliche Seligkeit nicht mehr erlangen könne. Letzteres folgt natürlich riguros, wenn einmal die freie Anordnung Gottes eine solche ist, daß das natürliche

Bereich der Dinge seine Vollendung haben soll im übernatürlichen Bereiche und daß die Verschuldung im ersteren die Beraubung des letzteren nach sich zu ziehen hat.*) Abgesehen also von der Erkenntniß und dem Schauen des **dreieinigen** Gottes, worin, wie die Theologen uns distincter lehren, die Glückseligkeit besteht (nach den Worten: „haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum et quem misisti Jesum Christum" Joh. 17), was ganz über das Bereich der natürlichen Vernunft hinausgeht, so wird uns nicht blos der Modus der Glückseligkeitserkenntniß, sondern geradezu die Glückseligkeit (das ewige Leben nämlich) als Gnade hingestellt. Natürlich ist damit die **vollkommene** Glückseligkeit zunächst gemeint; aber wenn die (sub hoc respectu contingente) Einrichtung der Natur eine derartige ist, daß das Ziel des natürlichen Bereichs in innigsten Connex mit der übernatürlichen Region gebracht worden, so zwar, daß, wer der natürlichen Seligkeit würdig geworden, zur übernatürlichen erhoben werden soll, hingegen der, welcher zur übernatürlichen sich nicht erheben lassen wolle, auch die natürliche eben dadurch verwirke: so wäre mit den Worten: „gratia Dei vita aeterna" jede Glückseligkeit, die unvollkommene wie die vollkommene (obwohl jene per accidens) gemeint und würde sich hier bewahrheiten: „wer hat, dem wird gegeben werden; wer aber nicht hat, dem wird auch das, was er hat, genommen werden." Da aber, wo die **Contin-**

---

*) Man sieht, daß die Sache allerdings complicirt wird. Darum habe ich im „Supplementbande zum I. Bd. m. Sch. &c. die Lehre von dem „Natürlichen und Uebernatürlichen" so weitläufig gegeben und verweise dorthin.

genz in der Einrichtung der Natur beginnt (cf. Supplement zum I. Bd. m. Sch.), dort und in dem Maße hört die Demonstration auf, — wir sehen uns auf das Gebiet des Geschichtlichen, Thatsächlichen, kurz der Offenbarung hingewiesen, ohne daß wir schon in das Gebiet des quoad substantiam Uebernatürlichen eingegangen wären, sondern vorerst nur höchstens in das quoad modum Uebernatürliche. Es kann nämlich Etwas natürlich sein quoad substantiam, aber doch übernatürlich quoad modum. Ein Solches ist z. B. die Auferstehung des Leibes. Während die natürliche Demonstrirbarkeit der Möglichkeit dieser Auferstehung vollends zugestanden werden kann, ist doch die Verwirklichung der Auferstehung durch den modus agendi von Seiten des allmächtigen Wirkens Gottes ein solcher, der als supra exigentiam totius naturae bezeichnet werden muß, da Gott unabhängig von der durch natürliche Agentien herbeigeführten Disposition der Materie dieselbe wirken muß und deßhalb ist dieser modus der Auferstehung durch die natürliche Vernunft nicht erkennbar. Gleicher Weise ist die Nachlassung oder Vergebung von Sünden, insofern sie gegen Gott als autor naturae gerichtet sind, ein naturale quoad substantiam; denn es läßt sich die Möglichkeit dieser Nachlassung als durch die natürliche Vernunft demonstrirbar nicht leugnen, da jeder, der sui juris ist, die gegen ihn begangenen Ungerechtigkeiten großmüthig und gütig verzeihen kann; aber die factische Wirklichkeit des Nachlassens ist doch ein supernaturale quoad modum. Gleicher Weise, meinte Scotus, wäre es auch mit dem finis ultimus oder der beatitudo perfecta: dieser finis oder beatitudo perfecta seie als naturalis zu bezeichnen quoad substantiam, aber

als supernaturalis quoad modum adipiscendi.*) Dagegen ist mit Thomas und der sententia communis zu lehren, daß dieser finis perfectus oder die beatitudo perfecta auch quoad substantiam ein supernaturale ist, daß also die Möglichkeit der Erhebung zu dieser Glückseligkeit durch die blos natürliche Vernunft nicht demonstrirt werden kann.

§. 62.

Fortsetzung.

Bevor wir schon die Interpretation des mitgetheilten Artikels von Thomas geben, wollen wir die Gründe gegen die Erkenntniß der Möglichkeit der Anschauung Gottes geben. Der Beweis, den die Theologen hier gewöhnlich führen, läßt sich kurz in folgende Formel fassen: „cognitio evidens possibilitatis visionis essentialem connexionem haberet cum illa; — ast nulla *naturalis* cognitio potest cum entis *supernaturalis* possibilitate connexionem habere (quia de ratione entis supernaturalis est, esse supra omnem exigentiam naturae): — ergo possibilitas beatitudinis nequit ab intellectu creato solis viribus naturae cognosci.“ Dieser Beweis hinkt etwas und zwar mit dem einen Fuße im Untersatze; er bedarf der Erklärung. Damit in dem gegebenen Untersatze nicht

---

*) Zugleich aber gesteht Scotus ein, daß dieser finis, obschon naturalis, doch nicht naturaliter erkennbar sei, weil das unsere jetzige eigenthümliche Einrichtung des Erkenntnißmodus mit sich bringe.

supponirt werde als abgemacht, was doch eben in Frage steht, ist der Beweis hinzugefügt: „quia de ratione entis supernaturalis est, esse supra omnem exigentiam naturae.“ Diese Definition von supernaturale und folglich der damit gegebene Beweis ist nur insofern richtig, als das Uebernatürliche über die exigentia naturae ganz hinausgeht in Bezug auf die **Wirklichkeit**, nicht aber in Bezug auf die bloße **Möglichkeit**. Indem Ersteres ohne Weiteres zuzugeben, steht Letzteres nicht bloß nicht in Frage, sondern ist geradezu falsch, weil es die potentia obedientialis aufhöbe. Darnach ist also auch der Obersatz zu corrigiren: essentialem connexionem haberet cum *possibilitate*, — freilich aber nicht cum realitate seu futuritione, wie die Alten sagten. Die potentia obedientialis erhält ja ihre Specification eben von der possibilitas supernaturalium. Die Sache muß also tiefer bei der Wurzel und zwar eben die potentia obedientialis schärfer in's Auge gefaßt werden, so zwar, daß gesagt wird, daß diese potentia obedientialis natürlicher Weise nicht evident demonstrirt werden kann. Es müßte nämlich, sollte jene Möglichkeit demonstrirt werden, ein medium demonstrationis vorhanden sein, dessen nothwendiger Connex mit jener Möglichkeit von der natürlichen Vernunft (lumine naturali) erkannt werde. Dieses medium demonstrationis, wenn es ein solches gibt, müßte vor Allem eben die potentia obedientialis sein zum Unterschiede von der potentia naturalis, welche letztere allein in nothwendigem Connex mit dem ihr proportionirten natürlichen Object steht, während erstere dazu gerade den Gegensatz bildet und, die Potenz zu dem Uebernatürlichen ausdrückend, in ihrer Erkennbarkeit eben von diesem (natürlicher Weise) unerkannten

Uebernatürlichen abhängt. Der Beweis ist also schärfer so zu formuliren: possibilitas beatitudinis supernaturalis non potest evidenter cognosci ex principiis naturae, nisi in aliquo medio essentialiter cum illo connexo et evidenter ab intellectu naturali lumine cognito; — ast nullum est tale medium, quod naturaliter cognitum inferat ejus possibilitatem: ergo ista possibilitas non est cognoscibilis lumine naturali. — Ferner: die Demonstration wäre entweder eine a posteriori (per effectum connexum cum causa) oder a priori (per causam prius et immediate cognitam). Aber weder in der einen, noch in der anderen Weise ist die Demonstration hier möglich: in der ersten Weise nicht, da die visio beatifica keinen natürlichen, nothwendig mit ihr verbundenen Effect hervorbringt (wäre sie nicht, so bliebe doch Alles im natürlichen Bereiche der Dinge, wie es jetzt eben ist); auch nicht in der zweiten Weise, weil diese doch geschehen müßte durch die causa proxima et adaequata; nun ist aber diese causa proxima et adaequata für die visio beatifica nicht der Intellect als solcher und durch sich, sondern der Intellect als erleuchtet durch das (übernatürliche) lumen gloriae; es müßte also auch das lumen gloriae demonstrirt werden können, — was doch keiner behaupten wird, ohne sowohl mit den Theologen, als den Philosophen zu zerfallen.

§. 63.

Interpretation des Thomistischen Textes.

Nachdem so die Unmöglichkeit der Demonstration für die Möglichkeit der visio beatifica als finis perfectus oder beatitudo perfecta festgesetzt ist, fragt es sich, wie

sich der merkwürdige Text des oben mitgetheilten Artikel 8. aus Thomas rechtfertigen lasse, ohne daß Thomas weder mit seiner anderweitigen, (so eben nach ihm exponirten) Lehre in Widerspruch kommt, noch auch einer unverzeihlichen Ambiguität im Ausdruck beschuldigt werden dürfe. Cajetan gesteht zwar ein, daß die Worte des Textes doppelsinnig seien („non carent ambiguitate"), und rechtfertigt dann den englischen Lehrer in verschiedener Weise. Aber dieses Eingeständniß braucht nicht als Tadel genommen zu werden und darf es sogar nicht, wenn man weiß, wie Thomas oftmals in frappantester Kürze ganze Welten von Gedanken umfaßt, ganze Reihen von Distinctionen und Subdistinctionen überspringt und so gewaltige Discussionen in finalem kürzesten Ausdruck gibt, der dann natürlich nach allen Seiten der Erklärung bedarf. Das ist die Manier des Genies. Wenn irgend ein Artikel in Thomas, dann scheint mir vorzugsweise dieser Artikel genial zu sein und das zu bewahrheiten, was ich so eben gesagt. Man kann den Artikel nehmen, wie man will, sei's nämlich, daß Thomas als Theologe oder als Philosoph gesprochen: er bleibt meisterhaft. Nimmt man den Theologen, supponirt man also die Mittheilung der Möglichkeit der Erhebung des creatürlichen Intellects zur visio beatifica, so hat die Sache weiter keine Schwierigkeit. Nimmt man aber den Philosophen, der, wie vorhin gezeigt, diese Möglichkeit nicht durch das natürliche Licht der Vernunft demonstriren kann, so sind folgende Distinctionen zu machen: einmal, daß es ein doppeltes desiderium gibt, das desiderium efficax und inefficax, so wie innatum und elicitum. Wenn also Thomas von dem desiderium naturale spricht, so meint er nicht das desiderium innatum, auch nicht

das desiderium efficax elicitum a natura, sondern das desiderium inefficax elicitum. Das desiderium efficax setzt nämlich immer die Möglichkeit der Erlangung des begehrten Objects, also auch die dazu erforderlichen natürlichen Kräfte, voraus. Wo und sobald diese Möglichkeit nicht vorhanden, da kann nur das desiderium inefficax bleiben, welches nichts Anderes besagt, als: **wenn's möglich wäre, in so weit es irgend wie geschehen könnte, so würde ich das begehren** . . Auf einen solchen Gedanken und consequent auf ein solches Begehren kann der Philosoph oder der mit den blos natürlichen Kräften*) ausgerüstete Mensch kommen aus der Analogie anderer ihm proportionirten natürlichen Kenntnisse, deren Vollkommenheit in der erkannten Wesenheit besteht, und insofern die natürliche Vernunft, deren extendirtes, adäquates Object jegliche Wahrheit ist, nachweisen kann, daß keine Repugnanz, kein Widerspruch darin liege, daß der Intellect als solcher (nicht aber in seinem jetzigen Erkenntnißmodus) die Wesenheit Gottes erkenne; aber das blos ganz im Allgemeinen, insofern Gottes Allmächtigkeit im Allgemeinen erkannt wird; aber nicht im Particulären, weil nicht erkannt werden kann, ob nicht aus anderweitigen Gründen, namentlich hinsichtlich anderweitiger Vollkommenheiten Gottes und der Regierung des Universums ein Hinderniß vorhanden. Aus einer solchen Erkenntniß und aus einem solchen desiderium inefficax erwächst aber für die Creatur keine **for-**

---

*) **Ich setze hier die Lehre über die „natürliche Vernunft" in Verbindung mit der über den „Traditionalismus" voraus: s. Supplem. zum I. Bd. m. Sch.**

male Unglückseligkeit, sondern höchstens nur eine **materiale** Unvollkommenheit der Glückseligkeit; weil nämlich daraus keine moralische Verschuldung entstehen kann, wenn ich das nicht thue, was ich aus den mir gegebenen Kräften nicht kann. So auch entsteht ja im Bereiche des Uebernatürlichen für die Creatur daraus keine formale Unglückseligkeit, wenn sie nicht zu einer so hohen Stufe von materialer Heiligkeit und Glückseligkeit erhoben wird, wie andere, höher gestellte Creaturen. Wohl aber kann dann materialiter von einer größeren und geringeren, von einer vollkommenen und unvollkommenen Glückseligkeit die Rede sein. Und so, blos materialiter nämlich, ist es zu verstehen, wenn Thomas (auch als Philosoph sprechend) von der beatitudo imperfecta und perfecta spricht und so (materialiter) den im besprochenen Artikel gegebenen Beweis verstanden wissen will. So verstanden besagt der Artikel also dieses: „die Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen ist eine unvollkommene, weil sie nicht die Wesenheitserkenntniß ist; diese letztere Erkenntniß wäre allein die vollkommene. Diese ist aber durch die uns natürliche Abstractionserkenntniß nicht möglich. Ob sie durch einen anderen, höheren Erkenntnißmodus möglich zu machen, wissen wir (als Philosophen) nicht. Daher müssen wir, auf Grund der uns natürlichen Erkenntniß, bei der (materialiter) unvollkommenen Glückseligkeit stehen bleiben und darin (formaliter) mit unserem wirksamen Glückseligkeitsstreben sistiren, indem die (materialiter) unvollkommene Glückseligkeit für uns (quoad nos et formaliter) die höchste ist." In dieser Weise den Artikel genommen, bleibt offenbar die positive Demonstration für die Möglichkeit des übernatürlichen Zieles ausgeschlossen, wie wir das vorhin behaup-

tet haben, und doch bleibt der Text des Artikels in seiner ganzen Kraft und Präcision bestehen. Dazu kommt noch, daß, wenn der Artikel als rein philosophisch gefaßt werden soll, die Conclusion auf Gott als prima causa, aber nicht auf Gott absolute, genommen werden muß, wie der Text deutlich zu verstehen gibt. Und ich möchte das abermals als einen Beweis für die immense Scharfsicht des englischen Lehrers hervorgehoben haben, der mit den nämlichen Worten so verschiedenartige Sachen zusammenzufassen weiß.*) Eine weitere Exposition dieser Lehre über das Verhältniß der Natur zur Uebernatur (oder der Natur zur Gnade) muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. Die Sache geht gewaltig tief, weil sie auf beiden Seiten eben das innerste Wesen, das des creatürlichen und göttlichen Seins, betrifft. Die volle Lösung der Frage geht darauf hinaus, einer Seits eine gewisse finale Zusammengehörigkeit beider (der Natur und Gnade), anderer Seits die volle Transcendenz des Einen über das Andern (der Gnade über die Natur)

---

*) Daß man in geschehener Weise bei der Erklärung der Worte großer Geister, namentlich Kirchenlehrer, vorsichtig sein muß, zeigt uns ein ähnlicher Text aus Augustinus, wenn dieser sagt: »proinde posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est hominum; habere autem, gratiae est fidelium« (in l. de Praedest. Sanct.). Augustinus sagt nicht: posse habere etc., est homini naturale, sondern est naturae hominis: während letzteres richtig ist, um das taugliche Subject zu bezeichnen, wäre ersteres unrichtig, weil dieses sowohl die Potenz als das Subject bezeichnete; das Eine drückt die potentia obedientialis aus, das Andere aber die potentia naturalis.

festzuhalten und darin zu finden, daß die Beschränktheit des natürlichen Seins der Creatur die unendliche Erhabenheit und Fülle, die völlige Transcendenz des (übernatürlichen) göttlichen Seins über sich hat. Man sei hier also vorsichtig.*)

§. 64.

Schlußfassung über die natürliche Glückseligkeit.

Da wir also natürlicher Weise (lumine naturali) die Möglichkeit des finis perfectus nicht erkennen können, so können wir denselben natürlicher Weise (appetitu naturali) auch nicht begehren. Die natürliche Vollkommenheit sistirt also in der unvollkommenen Glückseligkeit und würde also wesentlich bestehen **in der Erkenntniß Gottes** (als prima causa oder als autor naturae, wie man zu sagen pflegt) **aus den sensiblen Dingen** oder, mit anderen Worten, **in Betrachtung der speculativen Wissenschaften**, oder kurz: in der „contemplatio veritatis naturalis.“ Es ist hier der geeignete Ort, auf das Miß=

*) Nach dem Gesagten und unter Voraussetzung der Bekanntschaft mit dem im „Supplement zum I. Bd. m. Sch.“ über das „Natürliche und Uebernatürliche,“ so wie über den „Traditionalismus“ Gesagte, wird man aus Thomas Sa. c. Gent. l. 3. c. 50.—56. richtig verstehen können. Man lese daselbst auch die vorhergehenden und nachfolgenden Capitel.

liche des Ausdrucks aufmerksam zu machen, wenn das Verhältniß des Natürlicheu zum Uebernatürlichen (des Wissens zum Glauben, der Philosophie zur Theologie, der Natur zur Gnade) so bezeichnet wird, daß man sagt: „das Natürliche findet seine Ergänzung, seine Vollendung in dem Uebernatürlichen, — die Philosophie in der Theologie, die Natur in der Guade.“ Allerdings lehrt auch Thomas uud wiederholt es immer: „**gratia non destruit, sed supponit, elevat et perficit naturam.**“ Die genannten Bezeichnungen sind alle richtig, wenn man sie richtig versteht; aber auch sehr unrichtig, wenn sie nicht gehörig verstanden werden. Sie sind richtig, wenn man sagen will: das Natürliche findet seine **übernatürliche** Ergänzung und Vollendung in dem Uebernatürlichen; unrichtig aber, wenn man sagen wollte: das Natürliche findet seine **natürliche** Ergänzung und Vollendung in dem Uebernatürlichen. Das Natürliche ist ein **Vollkommenes** in seinem Genus und hat als solches nichts zu schaffen mit dem Uebernatürlichen, welches als anderes Genus, über die Natur des Natürlichen völlig hinausgeht. Nachdem aber (**a posteriori**) das Uebernatürliche uns bekannt geworden und das Natürliche durch das Uebernatürliche (factisch) erhoben worden ist, können wir allerdings von einer **Unvollkommenheit** des Natürlichen sprechen in Vergleich mit dem übernatürlicher Weise mitgetheilten **Vollkommenen.** Dann sprechen wir also vom Standpunct des Uebernatürlichen aus. Aber auch auf dem Standpuncte des Natürlichen kann in anderer Weise von einer Unvollkommenheit des Natürlichen die Rede sein: wenn nämlich **Ein** Natürliches mit einem **anderen** Natürlichen verglichen wird. So, wenn die uns natürlicher Weise möglich gewordene **essentiale** Erkenntniß eines niederen Objects

in Vergleich genommen wird mit der natürlichen Weise als essentiale nicht möglichen Erkenntniß eines höheren Objects, nämlich Gottes selbst, wie gesagt worden. Dann ist letztere Erkenntniß (und consequent auch die entsprechende Glückseligkeit), auch ohne Rücksicht auf eine mitgetheilte übernatürliche Erkenntniß, mit Recht als Unvollkommenheit zu bezeichnen. Und in dieser Weise können und müssen wir als Philosophen sagen, **unser natürliches Ziel und unsere natürliche Seligkeit ist eine unvollkommene.** Ob die vollkommene möglich sei, wissen wir als Philosophen nicht. Wenn sie möglich ist, so kann sie nur die visio beatifica sein. —

§. 65.

Die Stellung des Willens zur Glückseligkeit.

Nachdem wir mit Thomas das eigentliche **Wesen** der formalen Glückseligkeit in die speculative (oder contemplative) Thätigkeit des Intellects gesetzt haben, fragt es sich: ob nicht in anderer, als essentialer Weise, sei's als Integrirendes, sei's als Prärequisit Etwas dazu erfordert wird. Namentlich handelt es sich hier um zwei Dinge: um die delectatio und die rectitudo voluntatis. Da die delectatio dem Begehrungsvermögen angehört und dieses als rationales eben der Wille ist, so können wir das ganze hieher Gehörige bezeichnen als die Lehre über die Stellung des Willens in der zu erwirkenden Glückseligkeit. Alles hieher Gehörige wird am kürzesten und

am besten mit den eigenen Worten des englischen Lehrers vorgelegt.

a. Das Integrirende.

Die Frage: utrum delectatio requiratur ad beatitudinem? also, mit anderen Worten, die Frage über die Stellung und Bedeutung der delectatio, beantwortet Thomas also: „Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud: uno modo sicut praeambulum vel praeparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam; alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis; tertio modo sicut coadjuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum; quarto modo sicut aliquid *concomitans*, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem. Et hoc modo (also als concomitans) delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit, quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante" (Sa. th. 1. 2. q. 4. a. 1.).

Da nun die Ursache immer vorzüglicher ist, als die Wirkung, so ergibt sich sofort die Antwort auf die Frage: was denn das Vorzüglichere sei in der Glückseligkeit, die delectatio oder die contemplatio? *) Offenbar die letztere, da erstere nur ein concomitans ist. „Sicut Philosophus

*) Bemerkenswerth ist, daß Aristoteles diese Frage ungelös't läßt. „Istam quaestionem movet Philosophus in 10. Ethic. (c. 4.) et eam insolutam dimittit" (Thom. l. c. a. 2.).

(in 10. Ethic. c. 4.) dicit: *delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem*, qui est ad juventutem consequens; unde delectatio est quaedam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem (oder contemplationem) in sua specie perfectam esse" (l. c. a. 2. ad 1.). Man hüte sich hier; denn leichtlich sagt man, der Wille suche und erstrebe das Gute wegen der darin zu findenden Ruhe und Ergötzung, was doch nicht richtig ist. „Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus, in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. *Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem*; sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra praemissa (das voraufgehends Gelehrte). Sed ideo quaerit, quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est, quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso" (l. c. a. 2.)

b. Das Prärequisit.

Wie das Begehrungsvermögen, hier der Wille, nachdem das Object durch die apprehensive, hier intellective, Fähigkeit erfaßt sich in dem erfaßten Objecte ruht und sich darin ergötzt: so muß hinwieder dem apprehensiven Vermögen, damit es sein Object erfaßt, eine bestimmt geregelte Richtung des Begehrungsvermögens voraufgehen als Prärequisit, zu allererst zwar quoad actum exercitii, dann aber weiterhin auch in Bezug auf die actus specificationis, bevor der letzte, vollkommene actus spe-

cificationis durch den Intellect eintreten kann. Beispielsweise, wie der Schütze, um das Ziel zu erreichen, die richtige Position durch das appetitive Vermögen einnehmen muß, um sodann durch das apprehensive Vermögen das Ziel zu erfassen: so muß der moralische Wille eine bestimmt geregelte Stellung oder Richtung erlangt haben, damit das Subject tauglich und würdig sei, das Endziel der Glückseligkeit vollkommen zu erfassen. „Omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actus intellectus; aliquis tamen actus voluntatis est prior, quam aliquis actus intellectus: voluntas enim tendit in finalem actus intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis praeexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittae ad percussionem signi“ (l. c. a. 4. ad 2.). Diese Richtung oder Stellung ist das, was wir die moralische Güte des Willens, die sittliche Gerechtigkeit, die Vollkommenheit und Heiligkeit nennen. Diese Heiligkeit des Willens ist die nothwendig voraufgehende Disposition des materiellen Theils, welcher das Formale der Vollendung des ganzen Compositum, nämlich den finis, aufzunehmen hat, nicht durch sich unmittelbar, sondern mittelbar, durch den Intellect nämlich. „Rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo dispositam ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis“ (l. c. a. 4.).

Diese richtige (oder gerechte) Disposition des Willens als Prärequisit oder requisitum antecedens muß

natürlich auch bleiben und gar noch als gehoben und vervollkommnet eintreten als begleitendes und nachfolgendes Requisit (req. concomitans & subsequens). Denn nachdem der richtig disponirte Wille gewürdigt worden ist, durch den Intellect das wahre, höchste Gut zu erfassen in seiner ganzen möglichen Vollkommenheit, so kann der Wille nicht umhin, dies ihm vorgestellte Gut zu lieben und mit der ganzen Fülle seines Affects zu jenem Gute hingezogen zu werden, und er liebt nun alles Andere, was immer er noch lieben kann und soll, eben in diesem höchsten Gute und durch dieses höchste Gut, so daß also die intellectuelle Erfassung des höchsten Gutes die begleitende und nachfolgende Richtigkeit des Wollens zur Folge hat. „Concomitanter autem (nämlich: requiritur rectitudo voluntatis), quia, sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae (oder, wenn man will: in contemplatione summae veritatis), quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit: et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate“ (l. c. a. 4.). Wobei man gegen die Einwendung, daß die Mittel zum Zwecke nicht mehr nothwendig seien, sobald der Zweck erreicht worden, die erklärenden Worte von Thomas merke: „non omne, quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum, quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem, sed debitus ordo ad finem est necessarius“ (ibid. ad 3.).

§. 66.

Lösung von Schwierigkeiten über das Verhältniß von Wille und Intellect.

Wir haben mit Thomas gelehrt,*) daß die **Wesenheit** der formalen Seligkeit in der Operation des Intellects besteht, durch welche derselbe das höchste Gut erfaßt. Der gegentheiligen Ansichten sind besonders zwei: die eine, welche die Wesenheit in einen Willensact setzt; und die andere, welche beide Facultäten, Intellect und Willen, gleichmäßig und gleichwesentlich setzen in der Constituirung der formalen Glückseligkeit. Die Verschiedenheit der Ansichten beruht jedenfalls etwas (um nicht zu sagen, viel) auf Mißverständniß der Thomistischen Ansicht. Es seien also diejenigen Puncte hervorgehoben, welche ein solches Mißverständniß herbeiführen und das herbeigeführte beseitigen können.

1. Wenn Thomas lehrt: die Wesenheit der Glück-

*) Und diese Lehre des Thomas ist die communis sententia der alten Theologen. Scotus steht mit seiner Ansicht, daß die Wesenheit der Seligkeit im Willen bestehe (Scotus in 4. dist. 49. 9. 5.), mit seinen Schülern ganz allein, wie Vasquez bemerkt (disp. 11. c. 1.). Der h. Lehrer Bonaventura nahm, als intendirte Vermittelung zwischen Thomas und Scotus, beide Facultäten, Intellect und Willen, zugleich, gleichmäßig und coordinirt. Ihm folgen Suarez, Valentia, Molina.

seligkeit bestehe einzig und allein in einem Acte des Intellects —, so ist das Wort „Wesenheit" im strictesten Sinne zu fassen, abgesehen also von Allem, was irgend wie als adventitium, als Proprietät oder Accidenz, noch hinzukommen muß und kann. Man muß (wie das die Thomisten immer gethan haben) unterscheiden zwischen der „essentia beatitudinis" und dem „status beatitudinis" (nämlich dem status integer). Letzterer befaßt allerdings mehr, als den bloßen Act des Intellects; er umfaßt Alles, was die Glückseligkeit des Menschen an Leib und Seele und allen seinen Vermögen mit sich führt (also die Gerechtigkeit des Willens, die Liebe, das Schauen, den Genuß, die Freude, die Unsündlichkeit, die Ewigkeit, die Glorie des Körpers selbst u. s. w.). Ersteres aber, die Wesenheit strict als solche, besagt blos das, was unter alle diesem Integrirenden und Accidentalen als das Erste, als das eigentlich Constituirende, als die Wurzel und Basis alles Anderen gefaßt werden muß. Nach dem einen Gesichtspuncte, der Alles zusammenfaßt, ist allerdings mit Boethius zu definiren: „beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus;" nach dem anderen Gesichtspuncte dagegen ist mit Thomas zu sagen: „essentia beatitudinis consistit in actu intellectus."

2. Es widerspricht geradezu der Natur des Willens, daß in seiner Operation die formale Glückseligkeit wesentlich bestehe. Denn die formale Glückseligkeit besteht eben wesentlich in der **Erfassung** (assecutio) des Objects. Diese Erfassung ist aber nicht Sache des Begehrungsvermögens, sondern des apprehensiven Vermögens, also des Intellects. Deßhalb wiederholen die Thomisten immer mit ihrem Meister: „voluntas non est assequutiva." Der Wille, als Begehrungsvermögen, strebt ent-

weder nach dem Objecte oder ruht und ergötzt sich in demselben, aber in dem einen wie in dem anderen Falle geschieht die **Erfassung** in gleicher Weise durch ein anderes Vermögen, nämlich durch den Intellect, eben so wie bei dem sensitiven Begehren. Denn auch dieses erfaßt nicht selbst und unmittelbar sein Object, sondern nur durch die Organe des apprehensiven Vermögens, durch das Auge, Ohr u. s. w. Gerade deßhalb wird ja eben das dem appetitiven (quoad specificationem) voraufgehende Vermögen das **apprehensive** Vermögen genannt.

3. Dem scheint nun die allgemeine Lehre, welche auch Thomas hat, in dem Satze: „amor est unitivus,“ ja sogar: „amor est maxime unitivus“ vollends entgegenzustehen. Aber es scheint auch nur so und dieser Schein schwindet sofort mit der Distinction zwischen der unis effectiva und affectiva. Letztere nur ist die des Willens, erstere aber die des Intellects. Was aber das „*maxime* unitivus“ anbelangt, so bezieht sich das „maxime“ im Sinne von „perfectissime“ nicht auf die pure Wesenheit, sondern auf das nachfolgende Integrirende und (accidentaliter) Vollendende, wie beim leiblichen Wesen Fleisch und Farbe u. s. w. für das unschöne Knochengerüst die eigentliche Schönheit hervorbringt und vollendet.

4. Wollte man aber die beiden Vermögen, Intellect und Willen, als coordinirt neben einander und sich gleich stellen, so würde man gegen das höchste Gesetz der Philosophie verstoßen: omnis multitudo debet reduci ad unitatem, und das geschieht nur durch Unter- und Ueberordnung. Man würde zwei sich gleich stehende prima (wenn auch nur in hoc genere) statuiren ohne Noth und ohne Nutzen und gegen den Satz: „natura non de-

ficit in necessariis, sicut nec abundat in superfluis." Es wäre das eine Destruction der Vernünftigkeit. Wollte man aber die beiden sich gleichstehenden Operationen als zwei Partialthätigkeiten fassen, die in ihrem Zusammensein ein Ganzes bildeten: so mußte diese Theilung ihren Grund entweder in dem Objecte oder in dem Vermögen haben, so zwar, daß entweder das formale Object ein doppeltes sei, oder wenn dieses ein Eines bleiben soll, so, daß ein einziges Vermögen als nicht hinreichend angenommen würde zur Erfassung desselben. Beides ist in unserem Falle unmöglich. Die Theilung des Objects ist nicht möglich, weil das formale Object, Gott selbst, untheilbar ist, und Alles Andere, wie oben gesagt, finaliter nur in Gott und durch Gott erfaßt wird. Die (partiale) Theilung der Vermögen ist eben deßhalb auch nicht möglich, da ein formal untheilbares Object nur durch Eine Facultät erfaßt werden kann und durch diese zugleich totaliter, so weit möglich, quoad essentiam seu substantiam, erfaßt wird. Alles Andere, durch andere Thätigkeiten Geschehende, kann nur entweder eine Vorbereitung oder etwas Nachfolgendes und höchstens in Bezug auf den Modus (nicht Substanz oder Wesenheit) der Erfassung Hinzukommendes sein.

Endlich 5. widerstreitet jeder anderen Auffassung, als der Thomistischen, die Superiorität des Intellects über den Willen. Die formale Glückseligkeit muß sich aber in der vorzüglichsten und höchsten Facultät vollziehen. Darüber im folgenden §.

§. 67.

Fortsetzung.

Superiorität des Intellects über den Willen.

5. Alle sind darin einig, daß die formale Glückseligkeit sich in der vorzüglichsten, höchsten und deßhalb würdigsten Facultät vollziehen müsse. Es handelt sich also um die wichtige Frage: welches die vorzüglichere Facultät sei, der Intellect oder der Wille? Es handelt zugleich sich darum: ob der Intellect des Willens oder der Wille des Intellects wegen da ist? Es handelt sich darum: ob das practische Leben wegen des speculativen, oder das speculative wegen des practischen vorhanden? Es handelt sich darum: ob die Gerechtigkeit oder Heiligkeit (im Willen) wegen der Erkenntniß, oder umgekehrt die Erkenntniß wegen der Heiligung des Willens einzutreten hat? Es handelt sich um den berühmten Satz des Anselmus: „**rectus ordo est cognoscere, ut diligamus, perversus autem, diligere, ut cognoscamus**" (l. 2. Cur Deus homo c. 1.). Es handelt sich um den Vorzug der Liebe vor der Erkenntniß oder umgekehrt der Erkenntniß vor der Liebe. Diese verschiedenen Fassungen der Frage oder besser diese verschiedenen Fragen habe ich hier zusammengestellt, theils, weil sie in der That innigst zusammenhangen, theils unsere neuere Wissenschaft Alles das so ineinandergemischt hat, ohne die gehörige Distinction zu bieten.

Wenn die Thomisten mit ihrem Meister dem Intellecte vor dem Willen schlechthin (simpliciter) den Vorzug geben, jenen also für eine höhere, vollkommenere Facultät ausgeben, so haben sie nicht nur ihre guten, sondern auch unantastbaren Gründe. Diese Gründe sind doppelter Art, nämlich einmal von Seite des erfaßten Objects, dann von Seite des erfassenden Subjects. Was das Object anbelangt, so erfaßt der Intellect das Object in viel immateriellerer, abstracterer, geistiger Weise („respicit objectum abstractius et immaterialius“ Th.), als der Wille. Von Seite des Subjects aber, weil der Intellect diejenige Facultät ist, in welcher der Wille wurzelt (cf. Psychologie), also dem Willen voraufgeht, und folglich der Seele näher steht, als der Wille, da jener unmittelbar, dieser dagegen erst mittelbar aus der Seele emanirt. Das Begehrungsvermögen wird ja erst Wille oder vernünftiges Begehrungsvermögen durch den Intellect als specifische Differenz.*) Endlich von Seite des Subjects und Objects zugleich: weil der Intellect das Object an sich und in sich zieht („attrahit objectum ad se“ Th.), dagegen der Wille zu dem Objecte hingezogen wird („trahitur ad objectum“ Th.).

Wegen dieses Vorzugs der Vollkommenheit des Intellects vor der des Willens werden auch allgemein die höchsten, vollkommensten Wesen vorzugsweise von Seite

---

*) Daher die Definition des Menschen: animal rationale, wo rationale die differentia specifica ultima ist. Jedes rationale Wesen ist dann natürlich mit Freiheit begabt. Aber diese Freiheit, als auf den Willen sich beziehend, ist erst eine Folge des Intellects, wie in der Psychologie gezeigt ist.

des Intellects benannt, nämlich als „Geister und Intelligenzen."

Wenn nun, nach Thomas, der Intellect die höchste, vollkommenste Fähigkeit ist, so daß sie nicht mehr einer anderen Fähigkeit wegen, sondern ihrer selbst wegen,*) da ist, und folglich alle anderen Fähigkeiten, welche immer sie sein mögen, eben als niedere oder unedlere, des Intellects wegen vorhanden sind: so kann dieses **„wegen"** in doppelter Weise arg mißverstanden werden, und in diesem doppelten Mißverständnisse liegt wohl die ganze Schwierigkeit, auf die man gestoßen zu sein glaubt: nehmen wir also dieses doppelte Mißverständniß.

Erstens: die Präposition „wegen" drückt zwar immer das Verhältniß des Mittels zum Zweck aus; aber in der Bestimmung der Verhältnißglieder zu einander, muß man vorsichtig sein.**) Nicht immer nämlich verhält sich das Voraufgehende zu dem Nachfolgenden wie Mittel zum Zwecke; es kann auch gerade umgekehrt das Nachfolgende zum Vorausgehenden in dem Verhältniß von Mittel zum Zwecke stehen. Letzteres ist der Fall bei der substanzialen (essentialen) und accidentalen Vollkommen-

---

*) In diesem Sinne heißt es: die Wissenschaft ist Selbstzweck.

**) Siehe „Psychologie" oder III. Bd. m. Sch. §. 187., S. 531. Wenn ich anderswo z. B. S. 192 ganz allgemein gesagt: „daß immer und überall das Nachfolgende zu dem Vorhergehenden sich verhält wie Form zur Materie, wie Zweck zum Mittel," beachte man, daß ich da nicht umsonst hinzugefügt habe: „sobald eine Unterordnung vorhanden," natürlich eine Unterordnung des Vorhergehenden unter das Nachfolgende.

heit einer Sache. Die Substanz oder Wesenheit geht zwar nothwendig den ihr inhärirenden Accidenzen vorauf; aber deßhalb ist die Substanz nicht der Accidenzen wegen als im Verhältniß von Mittel zum Zwecke, da ja gerade umgekehrt die Accidenzen zur Substanz sich verhalten wie Mittel zum Zweck. Letzterer Ausdruck ist hier aber äquivok und deßhalb muß distinguirt werden zwischen der Erlangung oder Constituirung dessen, was als Zweck genommen wird, und der weiteren Vollkommenheit, die als Ausschmückung (accidentale Integrität) eben dieses Zweckes dienen soll. Dieses letztere ist der Fall, bezüglich des Verhältnisses der Accidenzen zur Substanz (man sagt: „accidentia se habent ad substantiam sicut media ad finem *non consequendum*, *sed exornandum*“). In diesem Sinne sind die oben citirten (und viel mißbrauchten) Worte des Anselmus zu verstehen: die Erkenntniß verhält sich zur Liebe nicht wie Mittel zum Zwecke, sondern wie Ursache zur Wirkung und wie die Substanz oder Wesenheit zu Proprietät und Accidens. Da die richtige Ordnung die ist, daß der Intellect erst dem Willen vorhalte, was er lieben soll, so wäre es wahrhaft eine verkehrte Ordnung, erst lieben zu wollen, um zu erkennen. Das ist der eine Sinn dieser Worte des Anselm. Bei der folgenden Distinction wird sich noch ein anderer eben so richtiger Sinn ergeben. Hier sei noch bemerkt, daß man sich durch verschiedene Definitionen der Glückseligkeit, wie sie bei den Vätern vorkommen und welche die Function des Willens (der Liebe) als Hauptsache hervorheben, nicht muß irre machen lassen, da bekanntlich die meisten Definitionen (und das namentlich bei den Vätern) **descriptive** Definitionen (d. h. solche durch die Proprie-

täten), nicht aber **essentiale** (im stricten Sinne, wie wir hier nehmen) sind.

Zweitens muß die Distinction zwischen dem, was simpliciter, und dem, was secundum quid der Fall ist, wohl beachtet werden. Bekanntlich ist nicht immer das, was unter gewissen Gesichtspuncten richtig ist, auch schlechthin (d. h. ohne diese besonderen Rücksichten) richtig. Ein anderes ist es, wenn ich den Willen (die rectitudo voluntatis) als **Prärequisit** (antecedenter), und wieder ein anderes, wenn ich denselben blos als **Requisit** (concomitanter et subsequenter) betrachte. Ersteres ist der Fall, um es kurz mit den alten Ausdrücken zu sagen, in statu *viae*, letzteres in statu *patriae*. Im gegenwärtigen Leben (in statu viae) muß die Vorbereitung zur dereinstigen Erreichung des letzten Zweckes geschehen. Diese Vorbereitung ist also, mit Bezug auf den finis ultimus, der finis proximus, aber, mit Bezug auf Alles Andere, was innerhalb des Kreises dieses Lebens zu geschehen, finis ultimus d. h. in diesem gegenwärtigen Leben der Vorbereitung muß Alles auf die richtige Disposition des Willens (die rectitudo oder sanctitas voluntatis) hingerichtet werden als auf das absolut nothwendige Prärequisit zur Erlangung der dereinstigen Seligkeit. Darum ist in **diesem** Leben die Rectification des Willens oder die **Liebe** die Hauptsache, das Nothwendigste und insofern das Vorzüglichste, so zwar, daß auch alles Wissenschaftsstreben jenem Heiligkeitsstreben natürlich untergeordnet werden muß. In diesem Sinne sagt Thomas: „melius est Deum diligere, quam cognoscere.“ Wahrlich, nichts wahrer als das! Denn was nützt es mir, hoch speculative Wissenschaften erlangt zu haben, wenn ich ein böser Mensch bleibe und, der Glück-

seligkeit verlustig gehe, das glückselige Endziel der Erkenntniß nicht erreiche?*) Und in diesem Sinne die obigen Worte von Anselmus verstanden, sind sie ebenfalls die allerwahrsten. Wenn so (in ordine morali) die Liebe auch Endzweck und die höchste Tugend ist, so folgt doch nicht, weder daß sie selbst zu keinem weiteren Endzweck (in alio genere) hindirigirt werde, noch auch, daß die moralischen Tugenden schlechthin höher ständen, als die intellectuellen Tugenden. Es wird hier nicht am unrechten Orte sein auf das zuletzt Gesagte die ganze Aufmerksamkeit des geehrten Lehrers zu lenken. Nichts ist verkehrter, als wenn man die alten Scholastiker und in specie die Thomisten (namentlich wegen der oben gegebenen Lehre über das Wesen der Glückseligkeit) als einseitige Verstandesmänner, denen das Gemüth (die Liebe) abginge, hinstellen und brandmarken will. Man muß den Lehrstuhl der Wissenschaft nicht verwechseln mit der Kanzel!**) Jenen aber als Nebensache oder gar als überflüssig, diese dagegen als Hauptsache oder gar als das einzig Nothwendige erklären, heißt nichts anderes, als dieser das Fundament wegnehmen. Die strengste Wissenschaft muß (weil der Intellect den Eifer des Willens zu leiten hat) stets die Grundlage bleiben für die moralische Ascese, damit nicht das Wort des Apostels sich bewahrheite: „Zelum habent, sed non secundum scientiam." Wohl hat auch die einseitige Cultur der Wissenschaft ihre großen Gefahren, wenn sie nicht auf die Cultur des Willens hingerichtet, wenn die practische Wissenschaft auf

---

*) Siehe „Logik" oder II. Bd. m. Sch. §§. 153. und 154.

**) Siehe „Vorhallen" oder I. Bd. m. Schule Seite 293.

auf Kosten der speculativen hintangesetzt, oder die practische Wissenschaft nicht die Praxis des Willens zur Folge hat. Aber ich möchte nicht entscheiden, welche Gefahren größer sind, ob die Cultur der Wissenschaft ohne die Cultur des Willens, oder diese ohne die der Wissenschaft! Soll die des Willens aber jetzt mit Recht die Hauptsache sein, so muß die rechte Wissenschaft doch erst zeigen, wann und wo und wie sie die Hauptsache zu sein hat.*) Daß aber bei dem einen Menschen (und so auch in einem Zeitalter der Menschheit) diese, bei dem anderen jene vorherrschend sich einstellen und geltend machen kann, darf mit Rücksicht auf das solidarische Ganze der menschlichen Gesellschaft eben so wenig auffallend erscheinen, als die Verschiedenheit individueller Begabungen überhaupt. Bei einem Organismus kommt es darauf an, die heterogenen Elemente, Glieder und Functionen, auf die finale Einheit (also: sowohl in **diesem** Leben auf den finis proximus, als auch in **jenem** Leben auf den finis ultimus), hinzulenken.

---

*) Versteht man unter der Cultur des Willens (Gemüthes) weiterhin die Ascese und Mystik, und will man dann die Mystik in widersprechenden Gegensatz gegen die Scholastik bringen, so ist das eben so verkehrt und historisch unwahr, als wenn Intellect und Wille in Gegensatz gebracht werden sollten. Die vorzüglichsten Coryphäen der Wissenschaft waren nicht minder vorzüglich in der Mystik und die größten Heroen der Mystik waren nicht minder groß in der Wissenschaft. Man lese und studire z. B. Heinrich Suso: man wird finden, daß er seine tiefe Mystik auf die strengste scholastische Wissenschaft gründet.

§. 68.

Der Wille in seiner doppelten Function.

Es ist der Mühe werth,*) in dem bisher Gesagten noch einen Punkt, den Thomas als „comprehensio“ bezeichnet, distinct und besonders hervorzuheben, sowohl damit dieses Wort nicht mißverstanden werde, als auch „damit man sehe“, wie das Natürliche überall die Basis für das Uebernatürliche ist („gratia supponit naturam“ Th.).

Wir haben gesagt, daß das Object der Glückseligkeit durch den **intellectiven** Theil des Menschen erfaßt werde; daß dieser intellective Theil in seinen zwei Vermögen, Intellect und Willen, das Object erfaßt; daß die Erfassung des Objects der Seligkeit durch den Intellect geschieht und hierin die Wesenheit derselben besteht, daß dann aber der Wille als begleitend und nachfolgend thätig ist. Diese begleitende und nachfolgende Thätigkeit des Willens ist jetzt distincter hervorzuheben: die nachfolgende ist die delectatio oder fruitio, die begleitende ist die comprehensio, welches letztere Wort in dem Sinne von „tentio“ = Festhalten, wie Thomas 1. 2. q. 4. a. 3. selbst erklärt, gebraucht wird. Wir haben also, die formale Glückseligkeit in ihrer Integrität gefaßt, drei distincte Thätigkeiten: 1) das Schauen oder die Betrachtung (durch den Intellect); 2) das Festhalten**) und 3)

---

*) Um den Theologen in die Hände zu arbeiten.

**) Man hüte sich in dem cit. Art. die comprehensio in dem hier gebrauchten Sinne als „tentio“ für die Operation des Intellects zu nehmen. Es ist, wie Cajetan treffend sagt, die „relatio resultans in voluntate ex visione“.

die Ergötzung (durch den Willen). Diese drei Thätigkeiten entsprechen genau der voraufgegangenen Direction („ordinatio“ Th.) zu dem Zweck hin, welche Direction ebenfalls in dreifacher Thätigkeit sich vollzieht: 1) durch das (unvollkommene) Erkennen oder Erfassen des Zieles durch den Intellect; 2) durch Verlangen nach dem Ziele oder durch das Hoffen, so lange und so weit das Ziel noch abwesend ist; 3) durch die Liebe, so weit das Ziel schon gegenwärtig ist. Letztere beiden Thätigkeiten gehören dem Willen an.*) Der citirte Artikel lautet also: „Respondeo dicendum, quod, cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea, quae requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda *ex ipso ordine hominis ad finem.* Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem; per intellectum quidem, in quantum praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum, quae quidem potest esse triplex: quandoque amatum est praesens amanti, et tunc jam non quaeritur; quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quaeritur; quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipisentis, *ita ut statim haberi non possit*, et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem.

---

*) In der übernatürlichen Theologie entsprechen die drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe, von denen die erstere dem Intellect, die beiden anderen dem Willem angehören.

Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in praesentia consequitur dilectionem... Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere: sc. visionem (oder contemplatio), quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato“ (Sa. th. 1. 2. q. 4. a. 3).

§. 69.

Das Accidentale in der Glückseligkeit.

Die vorhin behandelten drei Stücke oder Elemente gelten, als wesentlich constitutiv, unbedingt und in jedem Falle.*) Da also die Hauptsache, weil die Wesenheit,

---

*) Dasselbe gilt a fortiori, wenn von dem übernatürlichen Zustande die Rede ist. In diesem ändert sich natürlich das formale Object und in Folge dessen das Vermögen oder das medium visionis. Das formale Object im übernatürlichen Zustande ist die göttliche Wesenheit, also die Dreieinigkeit, also: Gott als Urheber der Gnadenordnung (autor gratiae); das medium visionis aber ist das einzugießende lumen gloriae. Dahingegen wird im natürlichen Zustande Gott nur als Urheber der Natur (autor naturae) und zwar durch die Geschöpfe und in den Ge-

der zu erstrebenden Glückseligkeit erkannt ist, so kann es uns nicht beunruhigen, wenn wir in dem, was als weiteres Requisit, in **accidentaler** Weise, etwa noch hinzukommt, *) mit dem Lichte der blos natürlichen Vernunft

---

schöpfen nur, nicht in seiner Wesenheit selbst, erkannt und (contemplativ) betrachtet, bewundert und geliebt. Auch im natürlichen Zustande geht mithin die finale Erkenntniß, Betrachtung und Liebe auf Gott, obschon mediate, nämlich mediantibus creaturis. Das beachte man zum richtigen Verständnisse des oben S. 254. mitgetheilten Textes.

*) Es kann nämlich in doppelter Weise etwas zur gänzlichen Vollendung oder Vollkommenheit einer Sache erforderlich sein. „Sciendum, quod ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet: uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis; alio modo requiritur ad perfectiouem rei, quod pertinet ad b e n e e s s e ejus, sicut pulchritudo corporis vel veloritas ingenii pertinent ad perfectionem hominis" (Sa. th. 1. 2. q. 4. a. 5). — Um es nicht mißzuverstehen, wenn wir hier von accidentaler Vollkommenheit sprechen und doch früher schon von der Willensoperation gesagt haben, daß dieselbe in accidentaler Weise zu der Wesenheit (der intellectuellen Operation) hinzukäme, so erinnere man sich aus der Logik, daß sowohl das Wort „wesentlich", als „accidental" in in weiteren und in einem engeren Sinne gebraucht werden: „wesentlich" bezeichnet einmal die Wesenheit im stricten Sinne, also ohne die Proprietäten, dann aber im weniger stricten Sinne auch die (nothwendig folgenden) Proprietäten, gegenüber den (variablen) Accidenzen. Eben so bezeichnet „accidental" einmal das Accidentale im engeren Sinne (quod potest adesse et adesse, esse sic et aliter), dann aber im weitern Sinne Alles,

auf unübersteigliche Schwierigkeiten stoßen. Es betrifft dieses nämlich besonders die Frage: ob auch der Leib der Theilnahme an der Glückseligkeit sich zu erfreuen habe, oder besser: ob die Seele sich des ihr wieder verbundenen Leibes zu erfreuen und dieser — per quandam redundantiam an der Glückseligkeit Theil zu nehmen habe, wie Augustinus schreibt:*) „tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor".

Die gestellte Frage theilt sich doppelt: erstens bezüglich des **„daß"**, und zweitens bezüglich des **„wie?"**. Während das erstere Theilglied, nämlich: daß die Wiedervereinigung des Leibes mit der ihm zubehörigen Seele Statt zu finden habe, natürlicher Weise und zwar, an sich genommen, sogar leicht demonstrirbar ist, entzieht sich die Antwort für das zweite Theilglied, nämlich: wie die Wiedervereinigung möglich? ganz der natürlichen Ursache und in sofern auch der natürlichen Vernunftdemonstration. Mit anderen Worten: **daß** der Leib, nach eingetretenem Tode, irgendwann wieder auferstehe, um mit der Seele wieder vereinigt werde, ist eine **natürliche** Sache; **wie** das aber geschieht, ist eine **übernatürliche** Sache, oder abermals mit anderen Worten: die Auferstehung des Leibes ist ein quoad substantiam naturale, aber ein quoad modum supernaturale.

Was den ersten Theil der gegebenen Antwort betrifft, so ergibt sich diese nothwendig und unmittelbar aus

---

was zu der Wesenheit im stricten Sinne noch hinzukommt, also auch die Proprietäten mitzerechnet.

*) In ep. ad Dioscorum.

dem (in der Psychologie erklärten) Verhältnisse zwischen Leib und Seele. Sobald feststeht, daß das Verhältniß von Leib und Seele das von Materie und Form ist, daß also durch diese Vereinigung ein wesentlich Einheitliches entsteht, so zwar, daß dieses specifische Wesen, welches wir Mensch nennen, nicht in dem einen oder dem anderen seiner Theile, sondern eben in der wesentlich einheitlichen Composition seiner constituirenden Theile seine Species hat, daß mithin die menschliche Seele, obschon an sich eine Substanz oder forma subsistens, doch mit Rücksicht auf den ihr specifisch zubehörigen Leib eine substantia incompleta ist, so lange der Leib ihr nicht vereinigt ist: sobald das feststeht, sage ich, so ergibt sich von selbst, daß in der finalen Vollendung der Metamorphosen, welchen die Schöpfung und mit ihr das menschliche Compositum unterliegt, die specifische Unvollständigkeit der anima separata nur durch Wiedervereinigung mit ihrem Körper die specifische Integrität erlangen kann und also erlangen muß, wenn wir anders keinen Defect in der Natur grundlos statuiren wollen.*) Da-

---

*) Was die Vollkommenheit des Seins der Seele im Körper und getrennt von ihm (anima separata) betrifft, so beachte man mit Thomas: „dicendum quod, caeteris paribus, perfectior est status animae in corpore, quam extra corpus, quia est pars totius compositi; et omnis pars integralis materialis est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundum quid, non tamen simpliciter. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme, quando habet, quidquid conditio suae naturae requirit, quia perfectionem divinam tunc maxime imitatur.

gegen ist bei jeder anderen, als der peripatetischen Fassung des menschlichen Compositum die Demonstration jener Wiedervereinigung völlig unhaltbar und auch ganz sinnlos. „Quidam posuerunt, totam hominis naturam in anima constare, ita ut anima corpore uteretur sicut instrumento aut sicut nauta navi (oder, wie anderswo gesagt, sicut motor mobili d. i. die Platonische Ansicht). Unde secundum opinionem hanc sequitur, quod sola anima beatificata homo naturali desiderio beatitudinis non frustraretur, et sic non opportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus (in 2. de An. a princ. lib.) destruit, ostendens, a n i m a m c o r p o r i s i c u t f o r m a m m a t e r i a e u n i r i. Et sic patet, quod, si in hac vita homo non potest esse beatus, est necesse resurrectionem ponere“ (Sa. th. p. 3. q. 75. a. 1). „Anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum, quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam. Unde operatio est conjuncti, et non tantum animae, ut patet per Philosophum (in 1. de An. text. 64 et 66). Et quia operanti debetur operis merces, opportet ut ipse homo, compositus ex anima et corpore, operis sui mercedem accipiat“ (ibid. ad 3). Anderswo und gewöhnlich gibt Thomas den Beweis für die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele mit den Worten: „quia anima habet essentialiter *habitudinem* ad corpus“. Betreffs der finalen

---

Unde cor animalis magis est conforme Deo immobili, quando movetur, quam quando quiescit, quia perfectio cordis est in moveri, et ejus quies est ejus destructio“ (Sa. th. p. 3. g. 75. a. 1. ad. 4).

Vollkommenheit sehe man die vorhergegebene Anmerkung. — Daß dann, bei Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele die Glückseligkeit der letzteren auch auf den Leib — per quandam redundantiam, wie Thomas sagt — übergeht, kann keiner besonderen Schwierigkeit unterliegen.

Was nun die andere Hälfte unserer Antwort betrifft, nämlich den Modus der Wiedervereinigung, so verläßt uns hier die natürliche Demonstration und bleibt uns nichts übrig, als auf ein „Uebernatürliches", auf die uns undurchdringliche Allmacht und Weisheit des höchsten Weltregierers hinzuweisen, da die Natur als solche, und zwar weder von Seite des Körpers, noch auch von Seite der Seele, die bewirkenden Principien (causa efficiens) der Wiedervereinigung nicht in sich schließt. Thomas gibt also auf die Frage: utrum resurrectio sit naturalis? folgende Antwort: „Respondeo dicendum, quod motus sive actio aliqua se habet ad naturam tripliciter: est enim aliquis motus sive actio, cujus natura nec est principium nec terminus; et talis motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis; quandoque autem a principio alio quocunque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus, cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est et aliquis alius motus, *cujus terminus est natura*, *sed non principium;* sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione caeci, quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliquid aliud, ut patet in accelleratione florum vel fructuum per artificium facta.

Quod autem principium sit natura et non terminus,

esse non potest, quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo, vel motus, primo modo se habens ad naturam, nullo modo potest dici naturalis, sed vel est *miraculosa*, si sit a principio supra naturam, vel *violenta*, si sit ab alio quocunque principio. Operatio autem, vel motus, secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter *naturalis*. Sed operatio, quae tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundum quid, in quantum sc. perducit ad id, quod secundum naturam est; sed vel dicitur *miraculosa,* vel *artificialis* aut *violenta.* Naturale enim proprie dicitur, quod secundum naturam est. Secundum autem naturam esse dicitur habens naturam, et quae consequuntur naturam, ut patet in 2. Physic. text. 4. et 5. Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturae resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo, in quo est, vel *activum*, ut patet in motu levium et gravium, et alterationibus naturalibus animalium; vel *passivum*, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quae semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur in 9. Metaphysic. text. 10. Nec differt, quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimae perfectionis, sc. formae; sive respectu dispositionis, quae est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis.... Nullum autem principium activum resurrectionis est in natura neque respectu

conjunctionis animae ad corpus, nec respectu dispositionis, quae est necessitas ad talem conjunctionem, quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quaecunque ad animae conjunctionem, non est talis, quod sufficiat ad rationem motus *naturalis*. Unde resurrectio, simpliciter loquendo, est *miraculosa*, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet" (Sa. th. p. 3. q. 75. a. 3). — Das Gesagte erklärt uns, in welchem Grade für die Heiden oder für der nicht durch das übernatürliche Licht der Offenbarung erleuchteten Philosophen die Auferstehung des Leibes ein unbeleuchtbares Dunkel bleiben mußte. Man vergesse aber nicht, daß, wie oben gesagt, der Mangel dieser Erkenntniß eine accidentale Sache war, die kein Hinderniß abgeben konnte, das letzte Ziel zu erkennen und zu erreichen.

§. 70.

Zweite Frage: wann die Erlangung der Glückseligkeit zu verwirklichen ist.

Daß in dem gegenwärtigen Leben die Erlangung der **vollkommenen** Glückseligkeit vollends unmöglich ist, ergibt sich sofort aus der Definition der vollkommenen Glückseligkeit. Da diese jenes höchste Gut ist, dessen Erlangung nichts mehr zu wünschen übrig läßt, sondern vollständig das Begehren des darnach Strebenden sättigt,

so folgt, daß in diesem Leben, welches einer unendlichen Reihe von Störungen eben dieses glückseligen Strebens unterliegt und zuletzt immer mit den Schrecknissen des Todes droht, nur eine mehr oder weniger unvollkommene Particapation der wahren Glückseligkeit, also nur eine **unvollkommene** Glückseligkeit möglich ist. „Respondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem potest considerari dupliciter: primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis praesens vita subjacet, quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur 19. de Civ. Dei, c. 5, 6, 7 et 8. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni, quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur. — Secundo, si consideratur id, in quo specialiter beatitudo consistit, sc. visio divinae essentiae, non potest homini provenire in hac vita, ut ostensum est. Ex quibus manifeste apparet, quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci“ (Sa. th. 1. 2. q. 5. a. 3). Dieselbe Schlußfolge muß gemacht werden, wenn statt der

visio essentiae divinae die naturalis contemplatio veritatis gesetzt wird, weil letztere in diesem Leben offenbar eine höchst unvollkommene und fortwährend allen Störungen der Ungewißheit in zahllosen Dingen ausgesetzt bleibt, und, auch hievon abgesehen, doch die Einheit und Beständigkeit der Thätigkeit, worin die Glückseligkeit nothwendig zu bestehen hat, fortwährend wirklich gestört oder zum wenigsten der Gefahr der Störung (also der Furcht) unterworfen ist. „In hominibus secundum statum praesentis vitae est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur deo. Sed haec operatio nec sempiterna, nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur: et propter hoc in statu praesentis vitae perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in 1. Ethic. c. 10., ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam *imperfectam*“ (Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 2. ad 4). Uebrigens bedarf es weniger des Beweises, daß die Glückseligkeit, welche in diesem Leben erlangt werden kann, eine unvollkommene ist, als vielmehr des practischen Nachweises, wie schon in diesem Leben bis zu einem gewissen Grade die wahre, wirkliche Glückseligkeit erlangt werden könne. Ich sage: des practischen Nachweises; denn der speculative Beweis ergibt sich leicht. Sobald das letzte Ziel, also die vollkommene Glückseligkeit, über dieses Leben hinaus gesetzt ist, tritt dieses gegenwärtige Leben in die Reihe der Mittel zum Zwecke oder der fines intermedii. Je richtiger, sicherer, wahrer aber die Mittel zum Zweck, desto sicherer ist uns die Erreichung des Zweckes. Je sicherer aber die Erreichung des endlichen Zweckes, desto größer und wahrer wird auch die damit anticipirte Erfassung und der in dieser Erfassung schon

eingeschlossene Besitz und Genuß des Zweckes. Insofern die sichere Hoffnung auf ein Gut den unfehlbaren zukünftigen Besitz einschließt, gewährt die Hoffnung schon die Freude des Besitzes, wenn auch erst in radice, oder unvollkommen.

§. 71.

Fortsetzung.

Zweck des gegenwärtigen Lebens.

In allgemeinster und kürzester Fassung ist also der Zweck des gegenwärtigen Lebens kein anderer, als die **„Vorbereitung auf das zukünftige"**. Diese Vorbereitung (dispositio) ist das eigentliche Wesen des ganzen irdischen Lebens, so zwar, daß, sobald und in welchem Maaße in irgendwelchen Bestrebungen des gegenwärtigen von dem jenseitigen abgesehne wird, sofort und in gleichem Maaße das gegenwärtige ein völlig **unsinniges** wird. Wo kein letzter Zweck, da auch kein intermediärer, also gar kein Zweck. Wo aber kein Zweck, da herrscht mit der Zwecklosigkeit auch der Unsinn. Daher Cicero mit Recht: „Facit igitur Lucius noster prudenter, qui audire de summo bono **potissimum** velit. Hoc enim constituto in philosophia constituta sunt omnia. Nam caeteris in rebus sive praetermissum sive ignoratum est quippiam, non plus incommodi est quam quanti quaeque earum rerum est, in quibus neglectum est aliquid (d. h. finaliter Nichts, gar Nichts). Summum

autem bonum si ignoretur, **vivendi rationem ignorari necesse** est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant, scire non possint. Cognitis autem rerum finibus quum intelligitur quid sit et bonorum extremum et malorem, inventa vitae via est conformatioque omnium officiorum" (de finib. lib. 5. c. 6). Hier ist der wunde und faule Fleck aller antiperipatetischen Morallehrer. Cicero selbst mahnt uns: „qua re teneamus Aristotelem", dessen Bücher er „accurate sripti de moribus libri" nennt (l. c. c. 5). Wenn wir Principien gefunden, so seien wir mit unseren „Fortschrittsmännern" und „Illuminaten" nicht so thöricht, über Principien noch hinausgehen zu wollen. „Simus igitur contenti his" mahnt uns Cicero (l. c.). Aber auch: ehe wir die Principien als solche richtig gefaßt, bilden wir uns nicht ein, für Weise zu gelten. „Qui autem de summo bono dissentit, de tota philosophiae ratione dissentit" (Cic. l. c.). Einheit im Ziel giebt leicht Einheit in den Mitteln zu ihm; Disharmonie dort gibt grundlosen Zwiespalt hier. „Concordia res parvae crescunt, discordia etiam maximae dilabuntur". Seit man (gleichzeitig mit dem Abfall vor der kirchlichen Einheit) von der bis dahin allgemein geltenden peripatetischen Moralconstruction abfiel, legt seit drei Jahrhunderten das mannigfaltige Durcheinander unserer Moralisten und Staatsrechtslehrer (und Alles, was damit zusammenhängt in revolutionärer Beziehung) Zeugniß ab von den schrecklichen Folgen der Principlosigkeit. Ein Heiliger dagegen war zur selben Zeit scharfsichtigt und klug genug, in einem „Exercitienbüchlein", von dessen Herrlichkeit und wunderbaren Erfolgen man nicht genug Rühmens zu machen weiß, das peripatetische (thomistische und allge-

meine) Princip („de fine hominis") und dann consequent die „Mittel zum Ziel" festzuhalten und so im Princip feststehend, den Fortschritt im Practischen suchend, konnte sich St. Ignatius für mächtig genug halten, die thörichte Welt aus ihren Angeln zu heben. Fürwahr! das größte Scandalum aller Scandala, welche je die Welt bethört, ist dieses, daß die Moralisten, Staatsrechtslehrer und politischen Regenten die menschlichen Handlungen an sich, wie im Familien- und Staatsleben, construirten, ohne auf das letzte Ziel, das höchste Gut Rücksicht zu nehmen. Alle diese speculativen, wie practischen Moral- und Rechts-Theorieen waren nichts, als baarer Unsinn. Der Mensch, das Haus, der Staat, so sie vom letzten Ziele und höchsten Gute absehen, sind auf Sand gesetzt. „Es bließen die Winde und stießen an das Haus — und siehe, sein Fall war groß", denn die Unwahrheit, die Rechtslosigkeit und die Tugendlosigkeit waren groß (S. m. Schule I. B.) In dem finis proximus mögen verschiedene Individuen, Corporationen und die höchsten socialen (kirchliche und staatliche) Verbindungen noch so weit auseinandergehen; nichtsbestoweniger muß Alles seinen Halt haben am finis ultimus. Nur von ihm geht die **Verpflichtung** aus. Nur in ihm hat jegliche Ordnung seinen finalen Grund. Wie ohne diesen alle Handlungen sinnlos, so sind ohne denselben Grund alle Gesetze rechtslos, wie das schon früherhin gezeigt ist. „Finis est fundamentum et principium eorum, quae sunt ad finem, cum, quae sunt propter finem, non appetantur, nisi ratione finis" (S. Th. q. 22. de Verit. a. 5.) — „Ex fine opportet sumere rationes eorum, quae ordinantur ad finem" (Sa. th. 1. 2. q. 1. init.) —

Zweiter Haupttheil.

Von den Mitteln zum Zweck
oder
Von den menschlichen Handlungen.

§. 72.

Uebergang und Ordnung des Folgenden.

Nachdem in dem Bisherigen als in der ersten Hälfte und dem ersten Haupttheile der Moralwissenschaft von dem **Zweck** als dem ersten und obersten Princip aller Bewegungen und Handlnngen die Rede gewesen, haben wir nunmehr als in der zweiten Hälfte und dem zweiten Haupttheile von den **Mitteln** zur Erreichung des Zweckes zu handeln. Diese Mittel sind aber die **menschlichen Handlungen**, durch welche entweder der Zweck erreicht oder von demselben abgeirrt wird. Die Lehre von den menschlichen Handlungen ist es somit, um welche sich alles Folgende concentrirt und gruppirt, als um den Einheitspunkt. Es bietet sich hier in der Moral mehr, als anderswo, Schwierigkeit, insofern einer Seits ein ganz ge-

waltiges Material zu bewältigen, zu ordnen, aneinanderzureihen, und anderer Seits sämmtliche Theilungsglieder in einem einheitlichen Ganzen zusammen zu fassen und gewissermaßen zugleich zu fassen sind. Da jedoch der größte Theil des Materials der philosophischen Moral mit der theologischen Moral zusammenfällt und dieser philosophische Cursus zunächst für die Candidaten der Theologie ist, in welcher dieser Gegenstand weitläufig behandelt werden muß: so setze ich mir hier engere Schranken und zwar nach Maßgabe dessen, was zur Zeit vorerst und vor Allem Noth thut. Die Thomistische Eintheilung und Anordnung behalte ich aus besonderen Gründen bei. Thomas selbst möge hier seine eigene Rechtfertigung geben: „Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, opportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus, quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione (der speciellen Moral) perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali (der allgemeine Theil), secundo vero in particulari (der specielle Theil). — Circa universalem autem considerationem humanorum actuum primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii (die freien Handlungen), quidam sunt homini et aliis animalibus communes (die Affecte oder passiones). Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt proprie humani, quam actus, qui sunt homini aliisque

animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus, qui sunt proprii hominis; secundo de actibus, qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones. — Circa primum duo consideranda occurrunt: primo de conditione (Wesenheit) humanorum actuum; secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur, qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, opportet considerare de actibus, in quantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo de actibus, qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes; tertio de actibus, qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas dijudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur" (Sa. th. 1. 2. q. 6. init.) „Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actum; et primo de principiis intrinsecis, secundo de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus" (ibid. q. 49. init.). „Consequenter considerandum est de principiis exterioribus: principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus; principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et juvat per suum auxilium" (ibid. q. 99. init.). So weit die allgemeine Moral oder prima secundae oder der zweite Band der Sum. theol. des englischen Lehrers. Die secunda secundae oder der dritte Band enthält dann die specielle Moral oder die particulären Tugenden.

I. Der allgemeine Theil.

Erste Abtheilung:

von den menschlichen Handlungen als solchen.

Erstes Hauptstück:

Von den dem Menschen eigenthümlichen Handlungen.

§. 73.

Art. 1. Natur oder Wesenheit.

Die moralischen oder menschlichen Handlungen, die wir gleich Anfangs mit Thomas bezeichnet haben als „actiones, quæ procedunt ex deliberata voluntate“ (Sa. 1. 2. q. 1. a. 1.), besagen wesentlich Willensbethätigungen oder freie Handlungen, welche durch die Vernunft und weiterhin durch das Gesetz, also durch eine Richtschnur oder Regel geleitet, regulirt werden, gleichwie irgend welche artificielle oder mechanisch künstlerische Thätigkeit durch die specifische Kunstregel regulirt wird. Mit dieser Wesensbestimmung ist ein doppeltes Moment in dem Wesen der moralischen Handlung gefaßt und bezeichnet: das materiale nämlich und formale. Da die moralischen oder menschlichen Handlungen Willens-

bethätigungen, also nothwendig **freie** Handlungen sind, so ist das **Materiale** in der moralischen Handlung die freie Handlung als solche; dagegen ist das **Formale in** derselben die mit derselben nothwendig zu verbindende und durch Vernunft und Gesetz geschehende **Regulation** derselben. Während in ersterer oder materialer Hinsicht die menschliche Handlung nichts anderes ist, als die physische freie Handlung (actio in genere physico), wird in der zweiten oder formalen Hinsicht eben diese Handlung erst eine moralische (actio in genere morali), so zwar, daß sie entweder richtig regulirt ist und somit eine gute, oder nicht richtig, weil schlechthin nicht regulirt ist und somit eine böse Handlung genannt werden muß. Die ganze Moralität besteht wesentlich in nichts Anderem, als in eben dieser Regulation, vermöge welcher die freien Handlungen entweder als conformes regulae morum und somit als moraliter bonae, oder als difformes regulae morum und somit als moraliter malae bezeichnet werden müssen. Wir haben also zunächst von dem Materialen in der moralischen Handlung zu sprechen und das ist die **freie** Handlung. Die freie Handlung wird deßhalb in der scholastischen Sprache als das „subjectum moralitatis" bezeichnet d. h. wie überhaupt die Materie oder das Materiale das Substrat (= subjectum) für die aufzunehmende Form ist, so ist die freie Handlung das Substrat für die moralische Form oder formale Wesenheit.

§. 74.

Die Lehre von der Freiheit.

Damit sind wir auf einen Central- und Knotenpunct gekommen, bei dem mir der geehrte Leser einige

einleitende Worte zur Fixirung seiner Aufmerksamkeit erlauben wolle. Der schwierigste Punct der ganzen Philosophie ist die Lehre über die Freiheit. Das größte Meisterwerk, welches Thomas geliefert, ist seine Lehre über die Freiheit. Die größte Controverse, welche je verhandelt worden, ist die über die Freiheit. Sie ist identisch mit der über das Verhältniß der causa secunda (Creatur) zur causa prima (Gott). In dieser Controverse hat die streng thomistische Schule, mit Thomas in wunderbarer Einheit zusammenstehend wie Eine durch die festesten Bande an einander gekettete Schlachtreihe, alle ihre Kräfte entfaltet kämpfend wie pro ara et foco. Dieser Kampf ist geschichtlich die Helden- und Glanzperiode der Thomistischen Schule. Der Kampf mußte heiß werden auf beiden Seiten. Nicht Eigennutz, nicht Ruhmsucht, nicht Nationalehre konnten solchen Muth und solche Kraft verleihen. Der Culminationspunct der Wahrheit war's, um den es sich stritt — jener Höhepunct der Wahrheit, wo die sich geheimnißvoll öffnende Pforte ins volle Reich des Heiligthums der ewigen Wahrheit zu gewinnen oder zu verlieren ist. Das ganze Gebiet der Dogmatik, das ganze Gebiet der Moral, das ganze Gebiet der Philosophie — Alles hat hier wie in seinem eigentlichen Herzen den Lebenspulsschlag, der sich zu wiederholen hat in allen Gliedern durch alle Adern bis in die äußersten Extremitäten des Organismus der Wahrheit. Du fragst: ist die Thomistische Schule sieggekrönt aus dem Kampfe hervorgegangen? Ich antworte: ich bin nicht blos Philosoph, sondern auch ein Katholik und als solcher weise ich dorthin, von wo die entscheidende Antwort zu nehmen ist. Zwar haben die Päpste gesprochen, wie wir bald ver-

nehmen werden; doch haben sie noch nicht ex cathedra gesprochen. Darum antworte ich bedingungsweise: hat hier Thomas und mit ihm die thomistische Schule das Wahre, und ist auf der gegentheiligen Seite nicht das Wahre: so folgen gar schlimme Dinge für die Gegner. Wollte man die Hypothese umkehren und sie in gleicher Weise gegen die Thomisten wenden, so leugne ich durchweg die Parität des Consequens. In ersterem Falle lauten die zu ziehenden Conclusionen ganz anders, als wenn die Hypothese umgekehrt genommen wird. Für beide Fälle die Conclusionen zu ziehen, will ich dem Leser überlassen. Daß aber die Hypothese nur diese Alternative zuläßt, wird sich bald zeigen; es genüge hier dafür das offene Geständniß des Größten aus den Reihen der Gegner: Semel non admissâ scientiâ mediâ, ut gratiae efficacitas consistat, et infallibilitas divini decreti et divinae praedistinationis, debet necessario admitti praemotio physica: nam infallibilis consecutio effectus ex vocatione efficaci *intelligi non potest, nisi aut* ex physica efficacia et praedeterminatione causae, aut ex mera scientia" (und diese scientia ist, wie derselbe Autor gleich hinzufügt, die scientia conditionata oder die sogenannte scientia media). Also schreibt wahrheitsgemäß Suarez l. 24. de scient. fut. cond. c. 4. — Und somit schließe ich meine hypothesische Antwort mit der Alternative: hat hier Thomas recht gesehen, so ist für alle Ewigkeit sein Titel als „Doctor angelicus" gesichert; hat er aber hier falsch gesehen, so ist für immer dieser sein Titel ein Spottname geworden, gleicher Weise, wie dann für Augustinus der größte Ehrentitel als Doctor gratiae der titulus paupertatis für seinen vielgepriesenen Adlerblick werden muß. Wehe uns, wenn

ein Augustinus und ein Thomas den Paulus nicht verstanden! — Wollte man mich aber fragen: ob ich und ob die Dominikaner den Thomas verstanden? so antworte ich mit Aristoteles: „omni interrogationi velle respondere, stultitia est." —

Es erübrigt noch, in diesem einleitenden §. auf die eigentliche Schwierigkeit in der Lehre von der Freiheit der Creatur, wenigst im Kurzen, aufmerksam zu machen, damit so die Aufmerksamkeit des Lesers ihre richtige Spannung bekomme. Die Schwierigkeit liegt nicht in dem Beweise für das Dasein unserer Freiheit. Daß wir frei sind, ist eine so evidente Thatsache, daß sie keines anderen Beweises bedarf, als die selbsteigene Experienz. Ich setze mich, ich stehe auf nach meinem Belieben; ich ergreife die Feder und lege sie nieder, wie und wann ich will; ich spreche oder schweige nach beliebigem Gutdünken; ich esse oder hungere, nicht wie etwa blos der Appetit mich treibt, sondern, wann ich will, ganz und gar gegen die natürliche körperliche Neigung; kurz ich handele in zahllosen Thätigkeiten ganz nach meiner eigenen Willkühr, die durchaus gar keinen anderen Grund hat, als eben meinen eigenen Willen, unabhängig von jedem mich zwingenden oder nöthigenden Einflusse, so daß ich selbst mit absichtlicher Beseitigung aller Beeinflussungen oder Triebfedern oder Gründe gerade das Gegentheil von dem wähle und thue, was mir als gegründet vorliegt, blos in der Absicht, um eben zu zeigen daß ich frei, daß ich mein eigener Herr bin. Das ist die Eine Wahrheit, welche factisch und unzweifelhaft vorliegt. Bringen wir diese Wahrheit nun mit einer anderen Wahrheit in Connex, die eben so unzweifelhaft, wenn auch nicht factisch, so doch metaphysisch sicher

demonstrirbar vorliegt auf anderer Seite, nämlich mit der Wahrheit, daß das höchste Wesen, Gott, unbeschränkt, allmächtig, allwissend, Alles in seiner Macht hat, Alles leitet und regiert, wie immer es will: dann entsteht die Schwierigkeit in der Lehre von der Freiheit. Daß letztere Wahrheit eben so sicher, eben so evident, eben so über allen Zweifel erhaben ist, als die erstere, wird die Metaphysik (in der Lehre von Gott) zeigen. Die ganze heidnische Welt legt uns Zeugniß ab für diese Wahrheit, nämlich dafür, daß Alles Irdische, alle Ereignisse, all' unser Thun und Lassen in einer höheren Gewalt liegt, die nicht von uns abhängt, sondern von welcher vielmehr wir abhangen *). Dasselbe zeigt uns die ge-

---

*) „Θεόν δέ ποῖον εἰπέ μοι νοητέον; τόν πάνθ' ὁρῶντα, κ'αὐτόν οὐχ ὁρώμενον, Εὐριπίδης λέγει.

Clem. Alex. coh. ad gent. p. 44.

„— θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται."

Hom. Od. X. 306.

„— θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν."

Od. IV. 379.

„Ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι. ὑμεῖς γάρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα.

Jl. II. 484, 485.

„Κλῦθι, ἄναξ, ὅς που Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ εἶς, ἤ ἐνὶ Τροίῃ. δύνασαι δέ τε πάντοσ' ἀκούειν."

Jl. XVI. 514, 515.

„Εἰ δέ θεὸν ἀνὴρ ἔλπεταί τε λαθέμεν ἔρδων, ἁμαρτανει."

Pind. Ol. I. 62.

„Πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας."

Hes. ἐ. κ. ἡμ. 267.

sunde Vernunft in der allereinfachsten Schlußfolgerung: Gibt es irgend Etwas, das der göttlichen Kenntniß oder Macht entgeht, in welchem Grade der Geringfügigkeit auch immer, so ist Gott nicht der Allwissende und nicht

---

„θεὺς πρόσωθεν εὐμενῶς προςδέρκεται.“
Aesch. Agam. 952.

„— — Εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι
θεοὺς μιαίνειν οὔτις ἀνθρώπων σθένει“
Soph. Ant. 1044.

— — „θεοὶ αἰὲν ἐόντες.“
H. I. 290.

S. die Macht und Majestät Jupiters beschrieben in Jl. VIII. 5—27; I. 528—530.

„Quid prius dicam solitis parentis
Laudibus? qui res hominum ac Deorum,
Qui mare et terras variisque mundum temperat horis,
Unde nil majus generatur ipso,
Nec viget quidquam simile aut secundum.“
Hor. Od. I. 12.

„Γῆ καὶ ἥλιος ἄστρα τε τὰ ξύμπαντα
καὶ τὰ τῶν ὁρῶν διακεκοσμένα καλῶς
οὕτως, ἐνιαυτοῖς τε καὶ μησὶ διει λημμένα
(λέγουσιν) εἶναι θεούς.“
Plat. de legg. X. init.

„... Esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulcritudo mundi ordoque rerum coelestium cogit confiteri.“
Cic. de divin. II. 72.

„Praeclare ergo Aristoteles: „„Si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent bonis et illustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus iis omnibus, quibus abundant ii, qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim

der Allmächtige, nicht der Unbeschränkte. Damit liegt die centrale Schwierigkeit in unserer Materie vor: schließt die Freiheit wesentlich eine selbstständige Unabhängigkeit und unabhängige Selbstständigkeit ein auf

---

deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent: quum repente terram et maria coelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem ejusque quum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto coelo luce diffusa, quum autem terras nox occupasset, tum coelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis, corumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus: quae quum viderent, profecto et deos esse et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur.““ Atque haec quidem ille. Nos autem tenebras cogitemus tantas, quantae quondam eruptione Aetnaeorum ignium finitimas regiones obscuravisse dicuntur, ut per biduum nemo hominem homo agnosceret, quum autem tertio die sol illuxisset, tum ut revixisse sibi viderentur. Quod si hoc idem ex aeternis tenebris contingeret, ut subito lucem aspiceremus, quaenam species coeli videretur? Sed assiduitate cotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi neque admirantur neque requirunt rationes earum rerum, quas semper vident, proinde quasi novitas nos magis quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare. Quis enim hunc hominem dixerit, qui quum tam certos coeli motus, tam ratos astrorum ordines tamque inter se omnia connexa et apta viderit, neget in his ullam inesse rationem eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur nullo consilio adsequi possumus? An quum machi-

unserer Seite, so scheint folgerichtig gerade so weit diese Selbstständigkeit und Unabhängigkeit in Gott geleugnet werden zu müssen. Und umgekehrt: wird die volle Selbstständigkeit und Unabhängigkeit auf Seite Gottes

---

natione quadam moveri aliquid videmus, ut sphaeram, ut horas, ut alia permulta, non dubitamus quin illa opera sint rationis etc."

Cic. de nat. deor. II. 37 u. 38.
cf. Cic. Tusc. I. 28.

Bekannt sind die Bezeichnungen, womit die Heiden ausdrückten, was der Gottheit zugeeignet wird: Juppiter (coeli pater); pluvius *νεφεληγερέτης*; fulminator *τερπικέραυνος*; tonans *ὑψιβρεμέτης*; Optimus Maximus; *ὕψιστε θεῶν, Κύδιστε, μέγιστε; ὕπατος μήστωρ; ἱκέσιος, ξένιος* dominus fati u. s. w.

Daher Lactanz: „Veritatis ipsius tanta vis est, ut nemo possit esse tam caecus, qui non videat ingerentem se oculis divinam claritatem. Poetae igitur, quamvis deos carminibus ornaverint et eorum res gestas amplificaverint summis laudibus, saepissime tamen confitentur, spiritu vel mente una contineri regique omnia." Lact. inst. dio. I. 5. **Und Tertullian:** „Vultis et ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carceris corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, cum tamen resipiscit ut ex crapula, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, **Deum nominat**, hoc solo, quia proprie verus hic unus Deus, bonus et magnus. Et quod Deus dederit, omnium vox est. Iudicem quoque contestar illum: Deus videt, et: Deo commendo, et: Deus mihi reddet! O testimonium animae naturaliter christianae!

festgehalten, so scheint die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit auf Seite der Creatur ein Unding, eine bloße Chimäre zu sein. Denn: zwei Selbstständige, Unabhängige, wohlgemerkt: unter demselben Gesichtspuncte und in einer und derselben Beziehung Selbstständige und Unabhängige bilden eben so einen Widerspruch, als zwei absolut Erste oder zwei Letzte. Das ist das Problem, was zu lösen ist. Die distinctere Fassung der Schwierigkeit wird sich später ergeben. Vorerst genügt, zur fortlaufenden Orientirung auf die beiden zu vermittelnden Gegensätze, nämlich die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der freien Creatur einer Seits, und die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit Gottes anderer Seits hingewiesen zu haben als auf den eigentlichen Knotenpunct der ganzen Sache mit allen ihren untergeordneten Schwierigkeiten. Die Lösung des Problems geht also dahin, daß

1) keine zwei coordinirte absolute Selbstständigkeiten — was eine Contradiction wäre — statuirt werden; und daß

2) durch die statuirte Subordination beider Selbstständigkeiten die eine nicht auf Kosten der anderen verloren gehe.

Das ist die Lösung, deren sich die Thomistische Schule durch ihren englischen Lehrer rühmt. Sie behauptet,

---

Denique pronuncians haec non ad capitolium, sed ad coelum respicit! Novit enim sedem Dei vivi! Ab illo et inde descendit." Tertull. Apolog. 17. Daher Paulus: „Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra." (Act. XIV. 16). —

daß bei allen anderen außer der ihrigen aufgetretenen vermeintlichen Lösungen des Problems nach der einen oder nach der anderen Seite hin gefehlt wird, so daß entweder die Selbstständigkeit der Creatur auf Kosten der Selbstständigkeit Gottes, oder umgekehrt die Selbstständigkeit Gottes auf Kosten der Creatur gerettet werden soll*)

Schließlich bemerke ich im Voraus: da die theologischen Streitigkeiten in dieser Sache großen Theils rein philosophische sind, und ich besonders für angehende Theologen schreibe, so wird man es erklärlich finden, daß ich gerade diejenigen extremen oder abstracten Lösungen hervorhebe, welche von Theologen ausgegangen und auf theologischem Felde herrschen wollten, werde aber nichtsdestoweniger mit der übernatürlichen Theologie selbstverständlich hier nichts zu schaffen haben, als in sofern ich auf eine Bestätigung der rein philosophischen Demonstration durch die übernatürliche Theologie hinzuweisen dem Leser als willkommen erachten werde.

§. 75.

Vorbereitung zur Grundlage;

Unterscheidung äquivoker Begriffe.

Ein Haupterforderniß, um in dieser Sache allerlei Confusionen zu vermeiden, ist, folgende drei synonymische

*) Daraus erklärt sich auch, in wie weit es richtig ist, wenn man gewöhnlich von den sich hier streitenden katholischen Partheien sagt: man seie in der Sache einig, und es handele sich blos um den Modus der Vereinigung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen absoluten Unabhängigkeit

Begriffe: spontaneum, voluntarium und liberum, von denen die letzteren zwei promiscue oft für ein und dieselbe Sache gebraucht werden, wohl zu unterscheiden (cf. m. Schule, III. B. oder Physik, S. 565). In der hier gesetzten Aufeinanderfolge dieser drei Wörter ist spontaneum der weiteste, voluntarium der engere, liberum der engste Begriff, so daß der folgende jedesmal eine genauere Determination des voraufstehenden ist. Das spontaneum (deutsch: mit spontan oder ungezwungen zu geben) bezeichnet nichts anderes, als daß eine Thätigkeit von innen heraus, im Gegensatz zum äußeren Zwange, erfolgt, (quod procedit a principio intrinseco, während der äußere Zwang oder das violentum ein a principio extrinseco procedens ist). Daher bezeichnet man alle in der unfreien Natur von innen heraus thätigen Kräfte, im Gegensatze zu den von außen in Bewegung gesetzten mechanischen Kräften und Bewegungen, als spontane Bewegungen. — Das voluntarium (deutsch: willig und freiwillig, weil sich dasselbe theilt, wie wir gleich sehen) fügt zu dieser von innen heraus erfolgenden Thätigkeit noch die erkennende Erfassung des Zieles hinzu (quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis; Aristol. 3. Ethic. c. 1. u. Thom. Sa. th. 1. 2. q. 6. a. 1). Die zu dem von innen thätigen Princip hinzukommende und innerlich aufgenommene erkennende Erfassung des Ziels der Bewegung macht, daß hier die Innerlichkeit der Thätigkeit eine viel vollkommenere ist, so daß im Vergleich mit dieser die erstgenannte spontane Bewegung als eine quasi violenta bezeichnet werden muß. Denn die drei Stücke, welche zur Bewegung erforderlich sind, nämlich: das Bewegtwerdende (principium passivum), das Bewegende (principium activum) und das durch die

Apprehension innerlich aufgenommene Ziel der Bewegung (principium finale) sind hier alle vollständig innerlich und deßhalb ist hier die Thätigkeit oder Bewegung eine vollkommen innere (perfecte ab intrinseco procedens). Diese drei Stücke aber umfaßt die gegebene Definition. Das voluntarium wird also vollständig aufgehoben durch die Gewalt (violentum), sobald diese eine vollständige und absolute ist. Letztere Bedingung beachte man. Es gibt bekanntlich eine doppelte Art der Violenz, nämlich: das violentum sufficiens oder compellens oder, wie die Juristen sagen, absolutum, und das violentum insufficiens oder impulsivum, oder, in juristischer Terminologie, conditionatum. Wir nennen jetzt gewöhnlich die erstere die „physische" Violenz, und die zweite die „moralische" und diese Bezeichnung ist ganz gut. Die erstere Violenz findet blos bei äußerlichen Thätigkeiten Statt, die mit dem Willen gar nichts zu schaffen haben. Die zweite bezieht sich zwar auf Willensbewegungen, doch so, daß diese nur wegen Schmerz, Strafe, Angst und Furcht erfolgen. Sobald also die angethane Gewalt eine vollkommene ist, wird das voluntarium total destruirt, weil das principium intrinsecum total durch ein principium extrinsecum ersetzt wird. So lange aber die angethane Gewalt eine unvollkommene ist, bleibt das principium intrisecum und folglich die Willigkeit oder Freiwilligkeit der Bewegung*).

---

*) Also bleibt in diesem Falle auch die Sündhaftigkeit der That, weil der Wille immer nichtconsentiren kann, auch bei dem höchsten Grade der violentia moralis. Deßhalb kann auch die erstere oder die physische Violenz bei den Willensacten gar nicht Statt finden. Wollte man einwenden: „wer durch Strafe gezwungen einer guten Sache zu-

Obschon aber die Furcht das voluntarium nicht schlechthin aufhebt, so muß doch zugestanden werden, daß dasselbe durch die Furcht gemindert und somit die Handlung in diesem Falle eine aus Willigkeit und Unwilligkeit gemischte wird. Dabei ist wieder zu unterscheiden zwischen schwerer Furcht (metus gravis, cadens etiam in virum constantem) und leichter Furcht (levis, non cadens in virum constantem). Bei solchen gemischten Bewegungen ist rücksichtlich der Ausdrucksweise mit dem „simpliciter" und „secundum quid" zu beachten, daß die aus Willigkeit und Nichtwilligkeit geschehende Thätigkeit oder Handlung simpliciter eine actio voluntaria, und secundum quid eine involuntaria ist. Denn, was unter Zusammenfassung aller Umstände, also in Fassung der concreten, actualen Sache, wirklich (efficaciter) gewollt ist, das ist simpliciter voluntarium; was aber nur bedingungsweise und unwirksam nicht gewollt ist, das ist secundum quid involuntarium. — Zum Unterschiede von dem voluntarium und violentum bemerke man noch das „simpliciter volitum", welches ohne irgend einen Influx des wollenden Subjects stattfindet, doch aber von diesem gewollt wird z. B. wenn es regnet und der Landmann diesen Regen will. —

---

stimmt, handelt deßhalb noch nicht gut; also auch der welcher wegen derselben Strafe einer bösen Sache zustimmt, nicht böse", — so ist die Parität dieses Consequens zu leugnen. Nach dem Satze: bonum ex integra causa, und hingegen: malum ex quovis defectu ist etwas ganz Anderes erforderlich, damit eine Handlung schlechthin gut, als dazu, daß eine Handlung schlechthin böse sei, wie wir das späterhin sehen werden.

Aus der gegebenen Definition von voluntarium ergibt sich auch, daß die Unwissenheit (ignorantia) dasselbe völlig aufheben kann, weil durch dieselbe die Innerlichkeit der Bewegung keine vollständige ist, wie sie beim voluntarium sein muß durch die Erkenntniß des Zieles. Doch ist hier zu unterscheiden zwischen einer dreifachen Art von Unkenntniß, nämlich ignorantia antecedens, consequens und concomitans. Die erstere ist die, welche vor der Thätigkeit durchaus nicht vorhanden war, also auch nicht die Ursache der so gestalteten Thätigkeit, vielmehr eine solche ist, daß, wenn sie vorhanden gewesen wäre, die Thätigkeit in dieser Weise nicht erfolgt wäre. Die ignorantia consequens (subsequens) ist dasselbe was ignorantia malitiosa et affectata, einer Seits, und ignorantia crassa anderer Seits; die ignorantia malitiosa ist wirklich gewollt und absichtlich herbeigeführt (expresse volita), die ign. crassa dagegen ist nur durch Fahrläßigkeit und Gleichgültigkeit (also tacite et interpretative) gewollt und herbeigeführt; endlich die ignorantia concomitans ist die, welche zwar nicht gewollt, aber doch die Ursache des Wollens ist, setzt also hinreichende Sorge voraus, sie zu verhindern, ist aber doch die Ursache, daß etwas gewollt wird, was eben so geschehe, wenn die Erkenntniß vorhanden gewesen wäre, z. B. wenn Jemand einen Feind im Walde verfolgt, dann aber, nachdem alle Hoffnung verloren, ihn zu finden, einen Gegenstand findet, den er für ein Wild hält und tödtet, bei genauerer Kenntnißnahme aber wirklich den Feind getroffen hat, den er auch getödtet haben würde, wenn er ihn als solchen erkannt hätte. Mit Rücksicht auf diese drei Arten von Ignoranz ist nun zu sagen: die ignorantia antecedens hebt das voluntarium

vollständig auf; die ignorantia consequens dagegen hebt dasselbe nicht vollständig auf; die ignorantia concomitans, als in der Mitte sich haltend zwischen beiden, verhält sich blos negativ, so daß die Thätigkeit bezeichnet werden muß als eine zwar nicht in der That, aber doch in der Potenz gewollte (nec volitum, nec nolitum actu) also sie hebt nicht positive das voluntarium auf, wie die voraufgehende Unkenntniß, noch auch bewirkt sie, wie die nachfolgende, daß der Act ein wirklich gewollter ist. — Weiterhin ist (mit Thomas Sa. th. 1. 2. q. 6. a. 7.) bemerkenswerth, daß die Begierlichkeit (concupiscentia) das voluntarium nicht nur nicht aufhebt oder mindert, sondern vielmehr eben bewirkt. Denn die Concupiscenz erfaßt das Objeet als annehmbar, gefällig und reizend, wodurch eine voraufgehende anderweitige Neigung des Willens geschwächt, entnervt, ja vollends gehoben wird *). — Gehen wir nun über zur Eintheilung des voluntarium, womit wir auf das dritte der oben genannten drei Synonyma, nämlich auf das „liberum" (deutsch: frei, zum Unterschied von willig oder freiwillig) kommen.

---

*) Wenn nichtsdestoweniger mit Thomas gelehrt werden muß, daß die Concupiscenz die Sündhaftigkeit einer That mindert, so geschieht das aus anderen Ursachen, nämlich, weil durch dieselbe die vollkommene Ueberlegung gehindert wird. Doch ist eben diese Minderung der Erkenntniß wieder ein voluntarium in gewisser Rücksicht, insofern nämlich der Wille leidenschaftlich bewegt, die Urtheilskraft von einem ernsten Examen der Sache abzieht. — Die weitere Berücksichtigung der concupiscentia antecedens und subsequens überlasse ich den Theologen.

§. 76.

Fortsetzung.

Die Erkenntniß des Zieles kann nun entweder eine vollkommene oder eine unvollkommene sein. Letztere ist hier die blos materiale Kenntnißnahme des Zieles durch die sensitive Apprehension; erstere dagegen ist die intellectuelle Erkenntniß, wodurch das Ziel nicht blos materialiter, also nur unvollkommen, sondern auch formaliter, d. h. eben als Ziel mit Rücksicht auf die dazu dienenden Mittel, also vollkommen erfaßt wird. Und so wird also das voluntarium ein doppeltes: ein voluntarium perfectum und imperfectum. „Ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis: perfecta sc. et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quae est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis et proportio ejus, quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali creaturae. Imperfecta autem cognitio finis est, quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout sc. apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout sc. apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit volun-

tarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.“ Sa. th. 1. 2. q. 6. a. 2. Obwohl, wie gesagt, das voluntarium perfectum bei der intellectiven Erkenntniß vorhanden, so kann doch per accidens selbst bei intellectuellen Wesen die Kenntnißnahme eine blos materiale und sensitive bleiben, wie das bei Kindern, bei Geistesverwirrten und bei denjenigen Bewegungen der Fall, welche als „motus primo primi“ jeder Ueberlegung unwillkührlich vorausgehen. Ein solches voluntarium imperfectum bleibt im strengen Sinne blos ein spontaneum, obschon dieses in der nun folgenden Eintheilung im anderen Sinne wiederkehrt.

Nämlich: das voluntarium kann sich auf ein erkanntes Ziel oder Object beziehen, welches als mit einer Indifferenz behaftet vorgestellt und erfaßt wird, oder welches ohne alle Indifferenz ist oder genommen wird d. h. das Ziel oder Object, auf welches die Thätigkeit oder Bewegung von innen heraus gerichtet wird, ist entweder ein solches, daß es nur eine einzige Weise der Erfassung zuläßt, oder ein solches, daß es von verschiedener Seite, in verschiedener Weise erfaßt werden kann. Im ersteren Falle ist die cognitio finis sine indifferentia, im zweiten Falle die cognitio finis cum indifferentia vorhanden, wenn die Kenntnißnahme regelrecht vor sich geht. Wo das Object mit keiner Indifferenz behaftet ist und also keine Verschiedenheit zuläßt, da ist eine „determinatio ad unum“, also ein necessarium; wo aber die Indifferenz vorhanden, da ist keine solche determinatio ad unum und folglich ein liberum. Also ist das voluntarium perfectum ein doppeltes, nämlich ein voluntarium necessarium und ein voluntarium liberum, das volun-

tarium necessarium ist dann, im Gegensatze zum liberum, blos ein spontaneum, aber im weiteren Sinne, als das vorhergehends so benannte, wegen der intellectiven oder formalen, also vollkommenen Erfassung des Objects. Man gibt mithin die Definitionen dieser beiden Arten von voluntarium sehr präcis so: voluntarium liberum est id, quod regulatur per judicium indifferens; dagegen: voluntarium necessarium est id, quod regulatur per judicium ad unum determinatum. Bei dem ersteren wird also, wegen der Indifferenz oder Nichtdeterminirtheit des Intellects, dem Willen das dominium oder die potestas disponendi belassen; bei dem zweiten dagegen bleibt dem Willen, wegen der Determination des Intellects, keine Wahl mehr übrig. Diese hier kurz gegebene Eintheilung des voluntarium in das liberum und necessarium beachte man vor Allem; sie ist von radicalster Wichtigkeit, wie wir bald sehen werden.

Der Vollständigkeit wegen und um von vornherein nach allen Seiten allen späteren unnützen Objectionen und Ausflüchten vorzubeugen, füge ich die übrigen noch vorkommenden Eintheilungen des voluntarium hinzu. Also drittens: das voluntarium ist entweder ein voluntarium formale oder virtuale, welche Eintheilung zusammenfällt mit der in voluntarium in se und voluntarium in causa; ersteres wird auch genannt voluntarium directum, expressum und explicitum; letzteres auch voluntarium indirectum, imperfectum und interpretativum. Das Erstere oder voluntarium formale ist derjenige Act, welcher geradezu als solcher unmittelbar und ausdrücklich intendirt wird z. B. meine Bewegung nach einem Ziele, das ich erreichen will. Das Zweite ist derjenige Act, welcher in einem voraufgehenden Acte miteinge-

schlossen ist und aus ihm folgt z. B. die einzelnen Schritte, welche ich mache, um mich zu dem intendirten Ziele hinzuführen. Gleicher Weise: das Trunkensein kann ein voluntarium directum oder in se sein, während der dabei vorfallende Streit ein voluntarium indirectum oder in causa ist. Zu dieser Eintheilung gehört auch die in voluntarium physicum und morale: ersteres ist dann dasjenige, welches von der handelnden Person selbst ausgeht ohne Vermittelung; letzteres, welches durch Stellvertretung oder Procuration ausgeht z. B. ist die Disposition des Vormünders eine moraliter voluntaria für die Mündel. — Die Bezeichnung mit directum und indirectum wird aber von Thomas für die folgende Eintheilung: Viertens in voluntarium positivum und negativum gebraucht. Ersteres ist die Position eines Actes durch realen Influx des Willens; letzteres die Unterlassung eines Actes (wenn einer ihn nicht unterlassen darf) durch Setzung eines anderen Actes z. B. die Unterlassung des pflichtmäßigen Schulbesuchs, weil ich zu Hause im Studiren begriffen bin. — Endlich fünftens: das voluntarium elicitum und imperatum, je nachdem der directe und unmittelbare Act des Willens z. B. Lieben, Hassen, oder der von dem Willen ausgehende, aber von einer anderen Potenz vollzogene Act z. B. schreiben, sprechen, gemeint ist, kann zu der unter drittens angeführten Eintheilung gezählt werden.

Zur Wiederholung beachte man schließlich nach dem Gesagten, daß wir einen dreifachen Grad von voluntarium haben:

Erster Grad: das voluntarium imperfectum (quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis *materialiter* sumti).

Zweiter Grad: voluntarium perfectum (quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis formaliter ut finis sed *sine indifferentia*) = vol. necessarium.

Dritter Grad: voluntarium liberum (quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis formaliter sumti *et cum indifferentia*) = voluntarium liberum. Woraus man sieht, daß das voluntarium perfectum nicht zu verwechseln ist mit voluntarium liberum. Letzteres verdient beachtet zu werden. So ist z. B. die Liebe der Glückseligkeit im Himmel (amor beatificus) nicht eine freie, sondern eine nothwendige Liebe (amor necesssarius), doch aber vollkommen, ja noch vollkommener willig, als die freie Handlung (perfecte voluntarium) weil gerade diese beseligende Liebe am allermeisten und allervollkommensten von einem innerlichen Princip mit der allervollkommensten Erkenntniß ausgeht. Dasselbe gilt von der Liebe, mit der Gott sich liebt, wie die Theologen zeigen. In diesem Sinne sind Stellen aus Thomas, wie folgende zu verstehen, wie aus dem Zusammenhange der Texte mit dem Ganzen hervorgeht: „necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis.“ Sa. th. p. 1. q. 82. a. 1. ad 1. (d. h. libertatem spontaneitatis seu voluntarietatis seu lubentiae). Imgleichen: „voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.“ Q. d. Verit. 22. a. 5. in fin. corp. Und ibid. ad 2. in contrar.: „non pertinet ad impotentiam voluntatis, si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur, sed ad ejus virtutem, sicut grave tanto est virtuosius, quanto majori necessitate deorsum fertur; pertineret autem ad ejus infirmitatem, si ab alio cogeretur“. Und ibid. a. 4.: „necessitas naturalis non

repugnat dignitati voluntatis, sed sola necessitas coactionis". Also: das voluntarium perfectum leidet durchaus nicht durch die Nothwendigkeit, während das liberum als solches (nicht im Sinne von spontaneum und voluntarium) zerstört würde. Wir kommen später auf die weitere Begründung der Rechtmäßigkeit dieser Texte zurück.

§. 77.

Zweite Vorbereitung zur Grundlage: Unterscheidung verschiedener Arten (Gattungen) von Freiheit.

Nachdem in dem Vorhergehenden das voluntarium liberum oder schlechthin das liberum von seinen synonymen Ausdrücken ausgeschieden und hinreichend gekennzeichnet ist, haben wir jetzt nochmals rücksichtlich des Begriffes „Freiheit" eine Ausscheidung vorzunehmen, ehe wir zu unserer hierhergehörigen Sache übergehen können. Wie alles Bewegliche ein Unbewegliches, alles Contingente ein Unwandelbares, so setzt die Freiheit eine Nothwendigkeit voraus, wie im ontologischen, so im noologischen Gebiete. Die Freiheit, als Gegensatz zur Nothwendigkeit, Gebundenheit und Unterwürfigkeit, besagt also ein Freisein von einem solchen Unterworfensein oder Gebundensein. So mannigfach also diese Subjection, so mannigfach ist die jedesmal entsprechende Freiheit, und alle specifischen Arten der Freiheit wären je dem generischen Begriff „Freisein von

einer Gebundenheit" zusammen zu fassen. Das Gebundensein kann entweder von einer äußeren, oder inneren Ursache oder Princip herrühren. Das äußere verursachende Princip kann entweder Zwang, oder Strafe und Elend, oder das Gesetz sein; das innere verursachende Princip kann entweder ein natürlicher Instinct oder ein (unnatürlicher) durch Sünde herbeigeführter Zustand (habitus, passio) sein. Darnach haben wir also folgende fünf Arten von Freiheit:

Erste Species: Freiheit von Elend und Strafe (libertas a miseria et poena). Das ist die Freiheit der Glückseligen im Himmel (libertas felicitatis et gloriae).

Zweite Species: Freiheit von Sünde und sündhaften Zuständen (libertas a peccato). Die Sünde bewirkt eine Knechtschaft und Sklaverei („qui peccat, servus est peccati"). Je weiter Jemand von der Sünde sich entfernt durch die rechtmäßige Unterwürfigkeit unter Gott und Gottes Ordnung oder Gesetz, desto freier bewegt er sich in seinem ihm normalen Zustande der Abhängigkeit von Gott und der Unabhängigkeit von den creatürlichen Dingen.

Dritte Species: Freiheit vom Gesetz. Zwar kann keine Creatur, sondern nur Gott selbst, total von jedem Gesetze frei sein; aber doch kann in doppelter Weise die creatürliche Gesetzesfreiheit eintreten, entweder nämlich so, daß dieses oder jenes particuläre Gesetz nicht vorhanden, oder so, daß der vollkommen Gerechte durch vollkommen liebende Freiwilligkeit das thut, was des Gesetzes ist und so sich gewisser Maßen über das Gesetz erhebt, weil „die Liebe des Gesetzes Erfüllung" ist, so daß, wenn auch kein Gesetz wäre, er doch so handelt,

wie es das vorhandene Gesetz verlangte. In diesem Sinne heißt es: „lex non est posita justo, sed impio."

Vierte Species: Freiheit vom Zwange (libertas a violentia seu coactione oder, was dasselbe ist, libertas spontaneitatis seu lubentiae). Zwang oder Violenz nennen wir, was von einem äußeren Princip ausgeht, im Gegensatze zu dem spontanen inneren Princip. Eine solche Freiheit wird also nicht blos den intellectuellen Wesen in denjenigen Bewegungen zuerkannt, die zwar von innen heraus aber mit Nothwendigkeit erfolgen, wie z. B. das Begehren der beatitudo in communi und die von Natur aus erfolgenden motus primo primi, sondern auch den Thieren, die durch den naturnothwendigen Trieb oder Instinct geleitet werden, ja auch den rein körperlichen Dingen, die durch ihre innerlichen natürlichen Kräfte bewegt werden, wie z. B. der Körper vermöge seiner Schwerkraft spontan, nicht violenter Weise, sich senkt. Mit dieser Freiheit liebt Gott sich selbst, lieben die Seligen im Himmel Gott, lieben wir das Glückseligsein in abstracto oder im Allgemeinen.

Fünfte Species: Freiheit von der Nothwendigkeit d. h. von der inneren Nothwendigkeit (libertas a necessitate). Sie ist die Freiheit nicht blos vom äußeren Zwange, sondern auch von dem inneren Triebe oder Instincte oder überhaupt von jedweder wie immer erfolgenden Bestimmtheit zu Einem (determinatio ad unum) ohne die Potenz zum Gegentheile (sine potentia ad oppositum). Diese Freiheit ist es, welche auch libertas liberi arbitrii oder schlechthin libertas arbitrii und auch libertas indifferentiae genannt wird, und sie ist es, um welche es sich hier allein handelt. Man beachte dies; denn gar zu oft wird in diese Controversfrage etwas aus den an-

deren Arten von Freiheit, namentlich die Freiheit von der Sünde und als Zustand, hineingezogen, was gar nicht hierhin gehört und so wird unnöthiger Weise eine Verwirrung über die andere herbeigeführt.

Nehmen wir hier gleich Uebersichtshalber die weiteren Unterarten dieser libertas arbitrii auf. Vermöge dieser Freiheit kann ich wollen oder nicht wollen, kann ich, wollend, dieses oder jenes, Gutes oder Böses wollen, kann, Gutes wollend oder Böses wollend, dieses oder jenes Gute, dieses oder jenes Böse wollen. Daraus ergeben sich die verschiedenen Unterarten. Wollen und nicht wollen, bezieht sich auf die Ausübung oder Nichtausübung einer Thätigkeit überhaupt oder, mit scholastischem Ausdrucke, bezieht sich auf den actus exercitii. Gutes wollen und Böses wollen bezieht sich auf die beiden (höchsten) Species der moralischen Thätigkeit und heißt deßhalb der actus specificationis. Wie es also eine doppelte Indifferenz gibt, die indifferentia exercitii und die indifferentia specificationis, so haben wir auch zunächst die zwei Unterarten der libertas indifferentiae oder arbitrii, nämlich die libertas exercitii — und diese heißt auch libertas contradictionis, weil handeln und nicht handeln, wollen und nicht wollen zwei contradictoria sind — und die libertas specificationis. Wenn ich nun innerhalb dieser beiden Species des Moralischen, nämlich innerhalb des Guten und des Bösen, wiederum verschiedene Arten des Einen, wie des Anderen, wählen kann, die eben verschiedenartig (disparia) sind, so entsteht dafür die Bezeichnung libertas disparitatis wie z. B. sitzen oder schreiben, beten oder studiren. Wenn diese Acte, sowohl rücksichtlich der libertas specificationis, als der libertas disparitatis, sich conträre Acte sind, wie

lieben und hassen, sitzen und stehen, so spricht man von einer libertas contrarietatis.

Vermöge dieser Freiheit von der Nothwendigkeit kann der Mensch in mannigfachster Weise sich bestimmen und bewegen, urtheilen und handeln, die schon genommene Bestimmung und Bewegung wieder ändern und wieder anders bestimmen, das gefällte Urtheil aufheben, umwandeln, modificiren, und mit dieser Aufhebung, Umwandelung oder Modification des Urtheils auch das Handeln aufheben, umwandeln, modificiren, ganz wie ihm beliebt, je nachdem in tausendfacher Weise die Dinge und Umstände sich ändern.

Der Mensch hat vermöge dieser Freiheit das sogenannte Wahlvermögen (facultas electiva), ist vermöge dieser Freiheit Herr seiner selbst (sui juris) und Beherrscher seiner Acte (dominus actionum suarum), wie uns die selbsteigene Experienz, die wir jeden Augenblick in tausendfacher Weise anstellen können, bis zur höchsten Evidenz beweist. Mit den hier in großen Lettern hervorgehobenen Worten habe ich (medullitus Thomista!) eine Sache hervorheben wollen, bei welcher die Antithomisten so gern zu zweifeln sich beikommen lassen, ob wir Thomisten es auch ehrlich meinen mit unserer Sprache. Ich antworte und wiederhole meine Antwort und werde sie bis zum letzten Lebenshauche wiederholen: ja, ehrlich und aufrichtig im vollsten Sinne des Wortes meinen wir's, wenn wir sagen mit dem englischen Meister: homo per libertatem est sui juris, est dominus suorum actuum, habet per libertatem facultatem electivam u. s. w. Aber, indem ich mit allen Thomisten ohne irgend welche Ausnahme, diese Versicherung der Ehrlichkeit im

Gebrauche der Sprache gebe, so wolle man es doch nicht minder ehrlich finden, wenn wir fordern, daß man Absurditäten, Contradictionen, Inconvenienzen, Ungenauigkeiten, Oberflächlichkeiten u. s. w., welche man ungerechter Weise in eine solche Sprache mithineinziehen will, selbstredend ausgeschlossen wissen wolle. Wir wollen kurzhin die Sprache in einer Weise verstanden wissen, wie sie sowohl dem gewöhnlichen Leben und dem gemeinen, als auch dem philosophischen Bedürfnisse convenirt. Nichts weiter wollen wir! — Damit gehen wir über zur

§. 78.

Grundlage:

I. Indifferenz von Seite des Subjects oder des Vermögens.

Die Grundlage zur Lehre über die Freiheit ist von dem h. Thomas und mit ihm von den Thomisten einstimmig und constant derartig gelegt, daß man unerschrocken und kühn, ohne die Gesetze der Bescheidenheit zu verletzen, jeden, auch den genialsten Kopf herausfordern kann zu einer vermeintlich-nothwendigen Revision oder Correctur. — Die Freiheit steht entgegen der Bestimmtheit zu Einem (determinatio ad unum, wie Thomas immer wiederholt). Das Nichtdeterminirtsein zu Einem oder die Unbestimmtheit ist nichts Anderes, als was wir im Allgemeinen „Indifferenz" nennen. Denn Indifferenz ist Ununterschiedenheit, Nichtunterschiedenheit, Mangel an Differenz, also ein noch bestimm-

bares Unbestimmte, also eine Gleichgültigkeit (Sichgleichgültigverhaltendes) nach mehrfacher, zum wenigstens nach zweifacher Seite hin, nämlich zum Bestimmt- oder Differenzirtwerden oder zum Unbestimmtbleiben, weiterhin zum so oder anders Differenzirtwerden. Daher die Definition von **indifferentia** als **„aptitudo (habitudo, potentia seu virtus) ad plura."** Dagegen ist die Differenz strict als solche, d. h. ohne jegliche Indifferenz, eine nothwendige Bestimmtheit und bestimmte Nothwendigkeit, also mit Thomas zu definiren als **„determinatio ad unum."** Wo immer also Freiheit sein soll, da muß, wie immer es auch gestaltet sein mag, eine Indifferenz vorhanden sein, welche noch eine Determination zuläßt. Indem wir weiter unten die Nothwendigkeit dieser Indifferenz im Willen weiter behandeln, fragen wir hier erst nach der **Wurzel** dieser Indifferenz im Willen. Ich sagte: wo immer Freiheit sein soll, da muß eine Indifferenz vorhanden sein oder zu Grunde liegen. Nicht aber umgekehrt ist allenthalben, wo eine Indifferenz vorhanden ist, deßhalb schon die Freiheit vorhanden. Also nicht jegliche Indifferenz ist die der Freiheit behörige. Denn es gibt mit Indifferenz behaftete Wesen, die deßhalb doch noch, dem freien Wesen gegenüber, ganz dem Gebiete der Nothwendigkeit angehören. Um hier gegen den Mißbrauch, den die Naturalisten, Fatalisten und Pantheisten, mit dem Worte „Indifferenz" als „Freiheit" genommen, treiben, die Sache in der tiefsten Wurzel anzufassen, müssen wir einen Blick werfen auf die ganze Stufenfolge der natürlichen Wesen, wobei auf der jedesmal höheren Stufe die specifisch verschiedene Indifferenz hervortritt*). Theilen wir aber zuvor die Sachen.

*) Man vergl. m. Sch. III. B. Psychologie S. 382. von §. 127 —132, sowie §. 154—161 u. ff.

Das Begehrungsvermögen, also auch der Wille als rationales Begehrungsvermögen, richtet sich nach dem Erfassungs- oder Erkenntnißvermögen („nil volitum, nisi praecognitum"). Das Erkenntnißvermögen aber hat sich nach dem Objecte zu richten, welches es erfassen will, wenn anders die Erkenntniß eine wahre d. i. eine Kenntniß der Wahrheit (Wirklichkeit) sein soll. Folglich haben wir die Indifferenz auf doppelter Seite zu betrachten, einmal auf Seite des thätigen Agens oder handelnden Subjects oder Vermögens, dann aber auf Seite des erfaßten Objects. Zuerst also die Indifferenz auf Seite des Subjects.

Erste und unterste Stufe der Wesen: hier haben wir diejenigen Formen, welche wir materielle, leblose, sinnenlose nennen, weil sie total in die Materie versenkt, ganz an die Materie gebunden sind und deßhalb auf der alleruntersten Stufe der Formation oder Vollkommenheit stehen. Wie nämlich der Act oder das actuale Sein durch die Potenz oder das potentiale Sein, insoweit jenes von diesem noch in sich enthält, beschränkt wird und unvollkommen bleibt, so auch sind diejenigen Formen, welche in die Potenzialität der Materie aufgenommen werden, eben deßwegen in eben dem Grade beschränkt, limitirt, potential, unvollkommen, in welchem Grade sie in die Materie versenkt werden. Nach dem (in der Physik besprochenen) Satze: „unamquamque formam sequitur sua inclinatio" eignet jeder Form oder jedem Wesen eine in eben dem Maße beschränkte, eingeschränkte, in bestimmte und feste Grenzen gewiesene Neigung oder nothwendiges Streben. Daher herrscht auf dieser untersten Stufe die allergrößte Beschränktheit, Regelmäßigkeit und Bestimmtheit, die man als inclinatio

naturalis oder Naturgesetz bezeichnet. Zwar herrscht auf dieser Stufe eine Indifferenz, aber ganz eigener und ganz bestimmter Art: nämlich die Materie als solche (die materia prima) ist indifferent gegen alle nur möglichen Formen, ja sie strebt eben alle ihr möglichen Formen an und sind deßhalb die Wesen auf dieser Stufe in beständiger Bewegung, in continuirlicher Corruption und Generation begriffen*), so zwar, daß die Corruption des Voraufgehenden zusammenfällt mit der Generation des Nachfolgenden (corruptio unius est generatio alterius), und die Aufnahme accidentaler fremdartiger Qualitäten schon der Anfang und die Disposition zur Corruption der eigenen substanzialen Form ist. Es herrscht also bei aller Indifferenz von Seite der Materie doch in den materiellen Wesen oder Formen die allergrößte Regelmäßigkeit, Beschränktheit und Bestimmtheit, oder, mit anderen Worten, ihre Inclination durch ihre Proprietäten ist in ganz determinirte, nothwendige Grenzen gewiesen gegenüber der folgenden Stufe; z. B. das Feuer ist als solches warm und strebt nach seinen bestimmten Richtungen, und ist von innen heraus nicht indifferent zu entgegengesetzten Eigenschaften. Dann herrscht auf dieser Stufe noch eine accidentale Indifferenz gegen Violenz, eine Indifferenz, die aber wiederum in ganz bestimmte Grenzen gewiesen und somit abermals eine äußerst beschränkte ist rücksichtlich der folgenden Stufen. Von den Wesen auf dieser untersten Stufe sagt Thomas

*) Das gilt von der sublunarischen Materie. Die der siderischen Körper ist nur zur Aufnahme einer einzigen substanzialen Form tauglich, weshalb dort keine Corruption und Generation eintreten kann.

mit Recht: „magis aguntur, quam agunt“. Zwar ist die Thätigkreit eine spontane, und nicht mechanisch violente, in Bezug auf das principium efficiens; aber von den drei oben genannten Stücken, die zum voluntarium erforderlich sind, fehlt das dritte, nämlich das erfaßte und innerlich aufgenommene Ziel der Bewegung. Es herrscht hier also keine innere Selbstbestimmung, sondern viel mehr ein von außen Bestimmtwerden durch eingeschaffene bestimmte Gesetze.

Zweite Stufe: hier haben wir die belebten, sinnbegabten oder sensitiven Wesen. In so weit auf dieser Stufe die Formen noch in der Materie versenkt und an die Materie gebunden ist, herrscht auch hier noch eine beschränkte, regelrechte Nothwendigkeit der Inclination und Bewegung. Aber diese Formen sind nicht total in die Materie versenkt, sie erheben sich schon etwas über die Materie und deßhalb herrscht hier schon eine viel umfassendere Indifferenz mit Bezug auf die der Form folgenden Inclination. Die sensitiven Seinsformen sind nämlich insofern über die Materie erhaben, als sie andere intentionale Formen in sich aufnehmen können, ohne ihre eigene zu verlieren oder auch nur zur Corruption zu disponiren. Thomas drückt das sehr scharf aus (cf. m. Psychol. S. 384), wenn er sagt, daß sie die Form eines Andern (formam alterius), und nicht eine andere Form (formam alteram) aufnehmen können, welches Letztere blos von der indifferenten Materie und den Wesen auf der ersten Stufe gilt. Diese anderen Formen, welche die sensitiv thätigen Wesen aufnehmen können, sind freilich nur die Bilder der concreten Dinge, oder die sogenannten „intentionalen Formen“, wie z. B. das Auge geeignet ist, alle mög-

lichen ihm eignenden Objecte in ihren abbildlichen Schemen aufzunehmen. Aber eben dadurch entsteht wesentlich eine ganz andere Indifferenz gegenüber den Objecten, als auf der ersten Stufe, und folglich eine ganz andere, umfassendere und mannigfaltigere Inclination und Bewegung, und zudem geschieht diese Bewegung viel vollkommener von innen heraus, weil das Object oder Ziel durch die apprehensive oder sensitive Kenntnißnahme innerlich aufgenommen wird. Auf dieser Stufe ist, wegen dieser sensitiven Aufnahme des Objects in seiner intentionalen Form, die Erkenntniß, wenn auch erst die sensitive, möglich. Weil diese sensitive Kenntnißnahme nur durch körperliche, also an die Materie gebundene Organe geschieht, so bleibt auch in soweit die Indifferenz eine gebundene, eine nach bestimmten Regeln nothwendig bestimmt werdende Indifferenz. Die Kenntnißnahme ist nämlich wegen der Materialität des Organs eine höchst unvollkommene, weil sie das Ziel blos materialiter, nicht formaliter in seiner Relation zu den Mitteln faßt. Es erfolgt also zwar eine viel mannigfaltigere Inclination wegen der größeren Indifferenz, wie solche Inclination der höheren, vollkommeneren Form entspricht, aber sie erfolgt wiederum nach ganz nothwend g regulirten Gesetzen, weil sie nämlich nur der jedesmal gemachten Apprehension correspondirt, ohne irgend welche erübrigende Indifferenz in dem Begehrungsvermögen. Die Apprehension zieht das Begehrungsvermögen nothwendig. Die Inclination auf dieser zweiten Stufe der Formen wird Instinct oder inclinatio sensitiva genannt. Die auf dieser Stufe noch herrschende Nothwendigkeit liegt, wie gesagt, in der dort noch bestehenden materialen Gebundenheit, wodurch keine rein geistige Thätigkeit möglich wird.

„Vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid *unum* apprehendit: et ideo secundam illud *unum* determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium: et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, sc. voluntas, non ex *uno* ex necessitate" (Sa. th. p. i. q. 82. a. 2. ad 3). — Man halte die Ausdrücke fest: den finis blos materialiter, und denselben auch formaliter erfassen. Darin liegt ganz präcis und tief der gewaltige Unterschied zwischen dieser sensitiven und der folgenden intellectiven Stufe ausgedrückt. „Ad rationem voluntarii requiritur, ut actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta sc. et imperfecta.... Imperfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam... et competit etiam brutis" (Sa. th. 1. 2. q. 6. a. 2. Siehe den vollständigen Text oben §. 76).

Dritte Stufe: hier haben wir den Menschen (und weiterhin die reinen Geister) mit seiner völlig immateriellen Erkenntniß, die auch nicht einmal durch ein körperliches Organ thätig ist. Weil völlig erhaben über jegliches Gebundensein an die Materie besitzt sie völlige Indifferenz zur Aufnahme aller indentionaler Formen. Alles, was immer ist, wird Gegenstand ihrer intellectuellen Erfassung, auch sie selbst sich selbst, indem sie ihre eigenen Acte zum Gegenstand ihrer Erfassung nimmt, indem sie über ihre eigenen Acte reflectirt und so die höchste Vollkommenheit der Kenntniß, die selbstbewußte, besitzt. Die Kenntnißnahme ist hier eine vollkommene: denn sie erfaßt nicht blos das Ziel materialiter, sondern formaliter als solches, erfaßt also die Relation des Zieles zu den Mitteln, erfaßt diese in ihrer Relation unter

sich, erfaßt ihre objective Differenz und Indifferenz in ihrer Relation zum Ziele, erfaßt wiederum ihre eigene Thätigkeit in ihrer mannigfaltigsten größeren oder geringeren Vollkommenheit mit Bezug auf die Wahrheit oder Wirklichkeit des Objects. Dadurch wird die Bewegung zum Ziel eine im höchsten Grade vollkommen innerliche, weil das Object nämlich in höchster Vollkommenheit innerlich geworden. Der erkennenden Erfassung entspricht dann natürlich die begehrende Thätigkeit, die sich hier eben so vollkommen in ihrer Gewalt hat oder Herr ihrer selbst wird, indem sie die eigenen Acte der intellectuellen Apprehension umändern, aufheben, verbessern, ja verschlechtern kann, weil sie eben so, wie der Intellect, sich selbst und alle ihre Operationen zum Objecte ihres universalen Begehrens machen kann. Man erinnere sich hier aus der Psychologie, daß das eigenthümliche Object des intellectualen Begehrungsvermögen das „universale Gut" (**universaliter bonum**) ist, wie das eigenthümliche Object des Intellects das „universale Wahre" (**universaliter verum**) ist. Wie der Intellect also nicht gesättigt und befriedigt ist durch particuläre Wahrheiten, sondern durch „die Wahrheit" d. h. durch die ganze Wahrheit: so ist auch der Wille nicht gesättigt und nicht befriedigt durch particuläre Güter, sondern nur durch „das Gut" d. h. durch die totale Güte. So lange also in diesem, wie in jenem Vermögen das adäquat eigenthümliche Object, die höchste Wahrheit und höchste Güte, nicht erlangt ist, so lange bleibt in diesen Vermögen eine Indifferenz und also Wandelbarkeit zur Aufnahme aller nur möglichen particulären Wahrheiten und Güten durch alle Regionen des Seins hindurch.

Wie also auf der untersten Stufe nur eine Indiffe-

renz der Materie gegen alle materialen substanzialen Formen, dann aber, bei Aufnahme einer solchen, Nothwendigkeit herrscht, — wie dann auf der zweiten Stufe die Indifferenz sich ausdehnt zur Aufnahme aller nur möglichen sensiblen intentionalen Formen, dann aber bei Aufnahme derselben wiederum die Nothwendigkeit herrscht, — so dehnt sich auf der dritten Stufe die Indifferenz aus über alle Dinge durch alle Regionen des Seins, der Wahrheit und Wirklichkeit, bis zur Aufnahme der letzten Quelle und unendlichen Fülle des Seins, der Wahrheit und Wirklichkeit, und das Alles deßhalb, weil die vollkommene Erkenntniß des Zwecks (Guten), also auch der Mittel zum Zwecke vorhanden ist. „Perfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout sc. apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his, quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri“ (Sa. 1. 2. q. 6. a. 2. Siehe oben den mitgetheilten Text §. 76). Das ist die Indifferenz des Subjects, in welcher die Freiheit wurzelt. Die präcise Fassung derselben werden wir weiter unten nehmen.

Ueber das hier Gesagte lasse ich einen längeren Text aus Thomas folgen, welcher Text als Zusammenfassung einer Menge einzelner kürzeren Texte dienen kann, die überall bei Thomas vorkommen. „Sciendum est, quod cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas habitudines ejus ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiae ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui ponebant dicentes, quod terram terrâ cognoscimus, aquâ vero aquam, et sic de aliis; sed secundum

propriam rationem; non enim lapis est in anima, sed species lapidis sive ratio ejus (d. i. intentionale Form) secundum Philosophum in 3. de Anima (text. com. 38). Et quia ratio rei absoluta sine concretione non potest inveniri, nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus. Et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis, ut, quae sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia: in quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi, sicut Deus per suam essentiam se ipsum et omnia alia cognoscit; voluntas autem, in quibus appetitus fundatur super habitudinem, qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad res in se ipsis existentes. Et quia cujuslibet rei tam materialis quam immaterialis est, ad rem aliam ordinem habere, inde est, quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animalem, vel rationalem seu intellectualem; sed in deversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus est, quidquid eis inest, quasi materiae obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis: unde hujus ordinationis ipsae res materiales non sunt sibi ipsis causae, quasi ipsae se ordinent in hoc, ad quod ordinantur; sed aliunde ordinantur, unde sc. naturalem dispositionem accipiunt; et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. Substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam, et hoc secundum gradum suae

immaterialitatis. Et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cujus ipsae sunt causae, quasi se ordinantes in hoc, ad quod ordinantur. Et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca, quae est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum, quem haberet: unde non remaneret artifici liberum, facere domum vel non facere, vel facere sic aut aliter. Sed quia forma domus in menta artificis est ratio domus absoluta, non se habens quantum est de se magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse respectu accidentium dispositionum domus, remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendae vel non faciendae. Quia vero in substantia spirituali sensitiva, licet recipiantur formae rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiae conditionibus ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex se ipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetant; sed inclinari in id, quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni eorum. Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberae inclinationis, quae quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit. Et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animae vero sensitivae attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis; soli vero substantiae intellectivae attribuitur voluntas; et quanto (haec substantia) est immaterialior, tanto ei magis competit

ratio voluntatis. Unde cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe competit et propriissime ratio voluntatis“ Thom. Q. 23. de Verit. a. 1. (cf. die oben aus m. Psychol. citirten Stellen).

§. 79.

Fortsetzung der Grundlage:

II. Indifferenz von Seite des Objects.

Die überall bei Thomas wiederkehrende Unterscheidung des bonum in bonum universale und bonum particulare soll so viel besagen als: universaliter seu totaliter bonum und particulariter seu partialiter bonum. Es ist das nichts anderes, als was wir heutzutage mit den Ausdrücken: absolutes Gut und relatives Gut zu bezeichnen gewohnt sind. Thomas bezeichnet dieselbe Distinction auch mit bonum per se oder bonum per essentiam, und mit bonum per aliud oder per participationem oder participatum, so wie auch mit bonum perfectum und imperfectum. Es ist das Alles nichts anderes, als der Unterschied zwischen Gott und Creatur. Gott ist das absolut Gute, das durch und durch in jeder Hinsicht Gute, das durch sich Gute, das höchste, vollkommenste Gut, die Quelle und deßhalb die Fülle des Guten; über dies hinaus gibt es kein noch anderes Gut. Dagegen ist das creatürliche Sein ein particuläres Gut, besitzt etwas Gutes, umfaßt je nach seiner größeren oder geringeren Vollkommenheit ein größeres oder geringeres Theilgut, und das Alles in dem Maaße, als es an der Wirklichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Seins Theil nimmt oder, wie

Thomas sagt, participirt, nicht pantheistisch participirt, sondern durch sein analogisches, vom höchsten Sein ihm gegebenes, mitgetheiltes Sein participirt. In sofern die Creatur wirklich ist, ist sie auch gut („ens et bonum sunt idem secundum rem "Th.); aber sie ist nur **ein** Gut, während Gott **das** Gut ist. „Bonum autem universale est, quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est, quod est participative bonum" (Sa. th. p. 1. q. 103. a. 2). „Creatura corporalis secundum suam naturam est (quidem) bona, sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum, secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum" (ibid. q. 65. a. 1. ad 2). Diese Partipation der Güte gilt aber nicht blos von der körperlichen Creatur, sondern von jeglicher Creatur. „Manifestum est autem, quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum, quod non sit participative bonum" (ibid. q. 103. a. 2). „A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remote et deficienter" (ibid. p. 1. q. 6. a. 4). „In omnibus particularibus bonis potest (homo) considerare rationem boni alicujus et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali: et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile vel fugibile" (Sa. Th. 1. 2. q. 13. a. 6.)

Nehmen wir zu dieser metaphysischen Güte der Dinge die moralische Güte hinzu, so ist zu sagen, daß es sich mit dieser moralischen Güte eben so verhält. Die mo-

ralische Güte der Objecte besteht nämlich darin, daß sie geeignete Mittel sind zu dem Ziele, zu dem letzten Endzweck alles Guten, zum höchsten Gute hinzuführen, zu dessen Erreichung zu dienen, wie Mittel zum Zweck. In dem Maaße, als mich ein Object als Mittel zu einem anderen als Ziel hinführt, in dem Maaße ist jenes moralisch gut. Eben so: in dem Maaße, als ein Mittel zur Erreichung eines Zweckes absolut oder relativ nothwendig, in eben dem Maaße ist jenes Mittel absolut oder relativ moralisch nothwendig; in dem Maaße, als derselbe Zweck auch durch andere Mittel erreicht werden kann, in eben dem Maaße sind die einen wie die anderen nur hypothetisch nothwendig. Wiederum: in dem Maaße, als der Zweck, sich selbst immer im eigenen Besitz und sich selbst genügend, nicht von anderen Dingen, die nicht er selbst sind, erreicht zu werden braucht und nicht erreicht werden will, in eben dem Maaße sind alle diese anderen Dinge (die Creaturen) nicht nothwendig, nicht absolut moralisch nothwendig, sondern nur hypothetisch d. h. für den Fall, daß der Zweck (Gott selbst) es so will, daß er auch von anderen Wesen (Creaturen) erreicht werde. Alle diesen anderen Wesen sind also nur contingente, nicht absolut nothwendige, Wesen. Folglich ist ihr Connex mit dem letzten Ziel nur contingent und nur hypothetisch nothwendig d. h. wenn Gott will, für den Fall, daß Gott will, daß durch diese oder jene Mittel der letzte Zweck (er selbst) erreicht werde, so sind diese oder jene Mittel in eben dem Maaße nothwendig und folglich gut, in welchem Maaße der Nothwendigkeit Gott selbst sie mit dem Ziele (welches er selbst ist) verbunden wissen will. Gott ist an kein Mittel absolut gebunden, weil er selbst sich selbst Mittel und Zweck ist, und weil, wenn

er vernünftige Creaturen schafft (pro bona sua voluntate), er immer andere Mittel wählen und schaffen kann, wodurch er dieselben dem letzten Ziele, sich selbst, zuführen will. Zwar ist in jedem seienden creatürlichen Dinge etwas Unveränderliches, nämlich die essentiale Seinsweise („essentiae rerum sunt invariabiles“ Th.); aber in accidentaler Weise ist jegliches creatürliche Sein einer höheren Vollkommenheit fähig. Aber die Essenz selbst in den Dingen ist nur nothwendig und unveränderlich als solche, nicht aber in Bezug auf die Existenz. Letztere fällt wiederum der Contingenz anheim. Das Alles beruht darauf, daß außer Gott kein Sein ein absolutes Gut, sondern nur ein theilweises Gut ist, wie in metaphysischer oder ontologischer Hinsicht, so in moralischer Hinsicht.

Auf dieser Wahrheit, daß alles creatürliche Sein, was immer es sein mag, kurz Alles außer Gott selbst, nur ein theilweises, also unvollkommenes Gut in metaphysischer Rücksicht, und eben so nur ein hypothetisch nothwendiges in moralischer Hinsicht ist, mit einem Worte: auf dieser Contingenz in den Dingen beruht jene **Indifferenz** von Seite des Objects, von der wir hier sprechen, weil diese Indifferenz unmittelbar die Möglichkeit zur Folge hat, daß ein und dieselbe Sache so und auch anders gefaßt werden kann. Das Sprüchwort sagt: „jedes Ding hat seine zwei Seiten“. Jedes creatürliche Ding kann von zwei specifisch verschiedenen Seiten gefaßt werden: als gut und als nicht gut, weil nur theilweise als gut, deßhalb theilweise als nicht gut, also theilweise als begehrenswerth, theilweise als nicht begehrenswerth. Denn das eigenthümliche Object des Begehrungsvermögen ist **nur** das Gute (sei's bonum verum oder bonum appa-

rens), wie früher gezeigt. Wie jedes Ding ein malum metaphysicum (d. h. privatio alicujus boni) in sich schließt, so auch führt jedes Ding ein malum morale (privatio boni moralis) mit sich. Folglich kann der Intellect jedes Ding dem Willen von der einen oder von der anderen Seite her vorhalten. Folglich bleibt dem Willen die Wahl, es als gut zu begehren oder es als nicht gut zu fliehen. Dazu kommt nun die Irrthumsfähigkeit und Schwäche des den Willen leitenden Intellects, vermöge welcher er die Dinge in ganz anderer Weise fassen kann, als sie in Wirklichkeit sind und sein sollen. Wir kennen die Eintheilung der Güter in wahre Güter und Scheingüter. Wir können die Dinge durch unsere Erfassungweise in tausendfach andere Relationen bringen die nicht der Wahrheit gemäß sind. Der Irrthum macht die Mittel zum Zweck, den Zweck zum Mittel. Der Irrthum vertauscht, verwechselt, verdreht und verstümmelt die Mittel. Er nimmt ein Messer, um eine Thür offen zu schließen, und nimmt einen Schlüssel, um Brod zu schneiden". Der Wille ist eine blinde Macht. Er folgt der Weisung und Leitung des Intellects. „Secundum quam (oben beschriebene) particularitatem et contractionem sequitur in ea (Creatur) contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem (noch obendrein) aestimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quaecunque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes, quod id, quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum" (Th. Sa. th. p. 1. q. 65. a. 1. ad 2).

Wo immer also ein Object derartig beschaffen ist (nicht

blos in sich, sondern auch, wie sich von selbst versteht, mit Bezug auf unseren Erfassungsmodus), daß es durch den Intellect von zwei Seiten erfaßt werden kann, also dem Willen von zwei Seiten vorgehalten werden kann, da bleibt von Seite des Objects jene Indifferenz, in welcher die Freiheit gründet. Wo immer aber das Object ein derartiges ist, daß es nur von einer einzigen Seite, nur unter einem einzigen Gesichtspunkte, also entweder als absolut, durchaus gut, oder als absolut, durchaus schlecht, wie als absolut, durchaus wahr oder als absolut, durchaus unwahr erfaßt werden kann und also immer entweder gar nicht oder nur so und nicht anders, erfaßt wird: da herrscht die Nothwendigkeit, die determinatio ad unum, weil keine Indifferenz zum Anderssein gelassen wird. Beispielsweise: Gott ist zwar an sich das höchste Gut, also durchaus gut; aber, so wie unser Erfassungsvermögen jetzt dieses höchste Gut erfaßt, nämlich nicht, wie dasselbe in sich ist, klar und deutlich, sondern nur in unendlich mangelhafter Weise, kann dasselbe in tausendfacher Art als nicht gut (quoad nos) gefaßt und so dem Willen vorgehalten werden. Aber die Glückseligkeit im Allgemeinen, wornach ein Jeder strebt, kann durchaus nicht unter irgend welchem gegentheiligen Gesichtspunkte erfaßt werden, ohne sie sofort total zu destruiren. Folglich bleibt bei Ersterem die Indifferenz, bei dem Anderen aber nicht. Deßhalb herrscht in Letzterem auch durchaus keine Freiheit. Nehmen wir den Fall, daß Gott nicht blos sub ratione beatitudinis in communi, sondern klar und vollständig, wie er an sich ist, von uns erkannt werde, so würde durchaus keine Indifferenz übrig bleiben und so nothwendig von uns begehrt werden, wie das bei den Seligen des Himmels der Fall. — Eben so verhält

sich die Sache, wenn wir, von der ontologischen Realität der Dinge absehend, die rein ideale Welt der Dinge (denn auch die intellectuelle Wahrheit ist ein gewisses Gut: „sicut bonum est quoddam verum, sic verum et quoddam bonum“ Th. „verum et bonum se invicem includunt“ Th.) nehmen. Wo immer eine solche Wahrheit so beschaffen ist, daß ich sie nur in einerlei Weise erfassen kann, also jede Unbestimmtheit und Unklarheit wegfällt, wie das z. B. bei den obersten Principien der Fall ist, da fällt auch jeglicher Zweifel weg, eben weil jegliche Indifferenz weggefallen ist und der Intellect **muß** assentiren. Dagegen, wo immer eine Wahrheit mit irgend einer Dunkelheit behaftet ist, so daß quoad me verschiedene Fassungen möglich sind, da können fehlerhafte Conclusionen gemacht werden, der Intellect braucht also nicht ohne weiters zu assentiren. Die fehlerhaften Conclusionen verhalten sich in diesem Gebiete zu den durch sich evidenten, invariablen Principien, wie im moralischen Gebiete die freien Abirrungen zu den obersten Principien aller Moral. „Considerandum est, quod, sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, (und zwar zunächst: sub ratione beatitudinis in communi). Sunt autem quaedam intelligibilia, quae non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem (Leugnung oder Falschheit) non sequitur remotio primorum principiorum: et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum: et his intellectus ex

necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat.*) Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedum habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus sc. homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstratur, voluntas non de necessitate Deo inhaeret, nec his, quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo, quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult" (Sa. th. p. 1. q. 82. a. 2. Vergl. den weiter unten bei der Definition von Freiheit citirten Text: „liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea, quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones etc." Sa. th. p. 1. q. 62. a. 8. ad 3 und m. „Psychol. l. c.") —

---

*) Die Application von contingenten Wahrheiten auf blos dunkele, nicht sogleich einleuchtende Wahrheiten, wie oben geschehen, wird man leicht finden.

§. 80.

Zusammenfassung.

Das bisher über die Indifferenz sowohl von Seite des **Objects**, als von Seite des **Subjects** Gesagte gibt uns die unmittelbare, die mittelbare oder entferntere, und die entfernteste oder tiefste Wurzel der Freiheit, in folgender Weise:

Erstens: die unmittelbare Ursache (causa seu radix proxima) ist die Indifferenz im Willen selbst, vermöge welcher Indifferenz das Begehrungsvermögen sich selbst völlig in seine Macht bekommt, Herr seiner selbst ist und Ursache seiner selbst wird, so daß Aristoteles (1. Metaph. c. 2.) und mit ihm Thomas (überall) mit höchstem Rechte und in nicht scheinbarer, sondern wirklicher Wahrheit sagen: „liberum est, quod est causa sui, ex se agit, quod est dominus suorum actuum." Durch dieses dominium über sich selbst wird die causa proxima zur causa *formalis* der Freiheit.

Zweitens: Diese Indifferenz des Willens gründet in der Indifferenz des ihm voraufgehenden und vorleuchtenden Intellects (causa seu radix remotior). Diese beiden Indifferenzen bilden die totale Indifferenz von Seite des Subjects oder kurz die indifferentia subjectiva.

Drittens: Diese Indifferenz des Intellects gründet doppelt: einmal subjectiv in der Spiritualität seiner eigenen Natur; dann objectiv in der Indifferenz des Objects (causa seu radix remotissima). Diese Indifferenz des Objects aber gründet in der **Particularität** seines Seins, gegenüber der Universalität des höchsten

Gutes (cf. m. Psychologie §. 198). Diese Indifferenz von Seite des Objects wollen wir fortan die indifferentia objectiva nennen.

Fügen wir zu diesem nun noch vorläufig hinzu (was wir später beweisen werden), daß zu der causa formalis als *intrinseca* noch eine causa *extrinseca*, nämlich die causa prima oder Gott selbst hinzukommt als causa efficiens, die mit dem menschlichen Willen als causa secunda in Eins verbunden wird: so hätten wir sämmtliche zusammentreffende Momente und Elemente in ihrer tiefsten Grundlage dargelegt.

§. 81.

Unumgängliche Nothwendigkeit einer Indifferenz.

Obschon es eigentlich überflüssig wäre, nach dem vorhin schon Gesagten doch diesen überschriftlich bezeichneten §. als besonderen folgen zu lassen, so erfordert es doch die Wichtigkeit der Sache und die Vertheidigung der Schule des h. Thomas, diesen Punct ganz besonders hervorzuheben. Denn die Gegner der Thomistischen Lehre sind einzig und allein nur aus dem Grunde deren Gegner, weil sie vermeinen, daß die Thomistische Lehre jegliche zur Freiheit absolut nothwendige Indifferenz aufhebe und völlig destruire. Freilich können diese Gegner (weil so überaus klare und zahlreiche gegentheilige Texte vorliegen) damit nur sagen wollen, daß die Thomisten — und Thomas selbst natürlich — nicht wissen, was sie sagen, noch auch hinreichende Logik verstehen, um einzusehen, daß sie nur Widersprechendes für baare Wahrheit

angenommen wissen wollen. Gott sei Dank, daß wir Thomisten die Logik noch sehr hoch schätzen und hoffentlich höher, als die Gegner.

Also: nie hat ein Thomist (auch nicht einmal im Traume, so Gott will) sich beikommen lassen, daran zu denken, noch viel weniger irgend wie sich so auszudrücken, daß die Indifferenz nicht nothwendig wäre zur Freiheit. Im Gegentheil, alle Thomisten heben mit ihrem englischen Meister, der hier sonnenklar redet, die unumgängliche, oder, wenn man will, die absolute Nothwendigkeit der Indifferenz hervor. Ich könnte hier ein ganzes Buch von Texten aus Thomas niederschreiben. Hoffentlich wird ein geringeres Quantum genügen. Die folgenden Texte dienen zugleich als weitere Belege zu dem vorhin in §. 78 und §. 79 Erklärten. Die Indifferenz ist nichts anderes, als die aptitudo, capacitas seu virtus ad plura, im Gegensatze zur determinatio ad unum, oder, was dasselbe ist, der Nothwendigkeit (necessitas). Wenn nun Thomas diesen Unterschied durch scharfe Kennzeichnung der oben erklärten drei Stufen von creatürlichen Wesen stets in schärfster Weise hervorhebt, ist dann nicht eben das hervorgehoben, was wir Indifferenz nennen? „In motu cujuslibet potentiae a suo objecto consideranda est ratio, per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet ipsum sub ratione coloris actu visibilis: unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu, et

sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscunque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes" S. th. 1. 2. q. 10. a. 2. Was anders lehrt hier Thomas, als die oben beschriebene indifferentia objectiva, die als tiefste Wurzel der Freiheit und als unmittelbare Wurzel der Indifferenz des Intellects vorausgehen und vorhanden sein muß und die er stets der necessitas oder determinatio ad unum entgegenstellt.

Ferner ist es eine bekannte Sache, die überall bei Thomas wiederkehrt, daß der Wille nichts anderes ist als das vernünftige Begehren (appetitus rationalis seu intellectualis). In dem Intellect hat er seine ganze Leitung und Kraft, weil unmittelbare Wurzel. „Totius libertatis radix est in ratione constituta: unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium" Th. Q. 24. de Verit. a. 2. Der Wille kann also wesentlich nicht anders beschaffen sein

mit Rücksicht auf sein Object, als der ihn begründende Intellect wesentlich beschaffen ist mit Rücksicht auf eben dasselbe Object. Ich müßte den Willen total destruiren, wenn er sollte das Object anders erfassen, als der Intellect es ihm vorhält*). Wo der Intellect keine Indifferenz läßt, da kann der Wille keine machen und schaffen. Auf diese Indifferenz im Intellect recurrirt Thomas immer als auf die directe Ursache der Freiheit (oder Indifferenz) des Willens. „Radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa est ratio: ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri (siehe da die Indifferenz oder die potentia ad diversa), quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis" Sa. 1. 2. q. 17. a. 1. ad 2. Und: „Sciendum est, quod, cum ad operationem nostram tria concurrunt, sc. cognitio, appetitus et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cogni-

*) Die scheinbare Unwahrheit dieser Behauptung für den Fall, daß der Wille anders handelt, als der Intellect ihm vorhält, ist eben nur Schein. Denn: „Quando appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium. Est enim appetitus de particulari operabili, judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui: qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi, ut tunc, bonum fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit" Th. Q. 24. de Verit. a. 2.

ionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognoscitivam proponitur“ Q. 24. de Verit. a. 2. Wie aber die Erfassung und das Urtheil des Intellects indifferent und nicht, wie die sensitive Kenntnißnahme, zu Einem determinirt sei, beschreibt Thomas sehr exact: „Considerandum est, quod quaedam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta: judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat. Et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum; sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio potens in diversa ferri (siehe da die indifferentia subjectiva als potentia ad diversa). Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia (das contingens ist aber gerade der Gegensatz von necessarium): et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum“ Sa. th. p. 1. q. 83. a. 1. Nicht minder deutlich und exact, als oben die indifferentia objectiva, hat hier Thomas die indifferentia subjectiva vorgelegt*).

---

*) Und man beachte, wie wir weiter unten sehen werden, daß gerade in diesem hiervor citirten Artikel es ist, wo Thomas die praemotio divina in ganz besonderer Weise hervorhebt. Thomas wußte also wohl, welche Gegensätze er vereinigen wollte.

Ferner: wer immer über sein eigenes Urtheil urtheilen oder richten kann, ist eben dadurch Herr seines Urtheils; denn wir urtheilen nur über das, was und in wie fern es in unserer Gewalt ist. Wer aber Herr seines Urtheils ist, kann demselben folgen, wie es ihm eben beliebt. Denn: wäre er zum Folgen genöthigt, so beherrschte er nicht das Urtheil, sondern umgekehrt das Urtheil beherrschte ihn. Dieses Argument ist abermals ein constant wiederkehrendes bei Thomas, da es selbstverständlich nichts weiter ist, als die weitere Application des Vorhergehenden. „Si judicium cognitivae (virtutis) non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum: nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Judicium autem est in potestate judicantis, secundum quod potest de suo judicio judicare; de eo enim, quod est in nostra potestate, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum, de quibus judicat et per quas judicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam *similitudinem* rationis, in quantum participant quandam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id, quod est naturae superioris. Quae quidem similitudo est, secundum quod habent judicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc judicium est eis ex aliqua collatione, cum rationem sui judicii ignorent: propter quod hujus modi judicium non se extendit ad

omnia, sicut judicium rationis, *sed ad quaedam determinata.* Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii (natürlich, wie oben gesagt, wegen des directen und innigen Verbandes zwischen apprehensivem und appetitivem Vermögen), in quantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum judicium, ut sic sit in eis quasi quaedam conditionata libertas; possunt enim agere, si judicant esse agendum; vel non agere, si non judicant. *Sed quia judicium eorum est determinatum ad unum*, *per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur.* Unde secundum Augustinum (XI. sup. Gen. ad litt.) moventur visis, et secundum Damascenum (lib. III. Orth. fid. c. 27) aguntur passionibus, quia sc. naturaliter de tali viso et de tali passione sic judicant. Unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere, et canis insurgente passione irae necesse habet latrare et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his, quae sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus, quia potest ea accipere vel refugere: et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta" Th. Q. 24. de Verit. a. 2. Und ebendaselbst ad 3: „quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto consideratâ ipsâ actione secundum se ipsam, tamen considerato ordine ejus ad judicium, a quo provenit, quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quaedam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute." — Und abermals ibid. ad 5: „quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum, tamen judicium eorum de agendis est determinatum ad

unum“. Konnte Thomas deutlicher das Verhältniß der indifferentia objectiva zur indifferentia subjectiva und das Verhältniß letzterer zum actualen Begehren hervorheben? Konnte er besser die Nothwendigkeit der Indifferenz zur Freiheit darthun? Man kann mit Fug und Recht hier sagen: „sit caecus, qui non videat.“

Endlich: bekannt ist die bei Thomas constant wiederkehrende Distinction zwischen voluntas ut *natura* und voluntas ut *libera*. Diese Distinction besagt nichts anderes, als den Unterschied zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, oder, was dasselbe ist, zwischen determinatio ad unum und dessen Gegensatze, der indifferentia nämlich. Diese Distinction allein sollte schon vollends genügen statt alles Anderen, wenn man nicht, statt gelehrt, so verkehrt sein will, Thomistische Gelehrsamkeit in Verdrehung der Texte des h. Thomas zur Schau zu tragen. Thomas sagt und wiederholt es allüberall: „In rebus subordinatis apportet primum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id, quod sibi competit secundum rationem propriam, sed etiam, quod competit secundum rationem primi. Sic homini non solum convenit ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale; sed etiam uti sensu et alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal... Natura autem et voluntas hoc modo ordinatae sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne, quod in rebus invenitur, quaedam natura est. Et ideo in voluntate apportet inveniri non solum quod est voluntatis, sed etiam quod est naturae. Hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni

sibi naturaliter convenientis. Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem et non necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quae naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a seipsa determinatur, et non ex natura. Et ideo sicut natura est fundamentum voluntatis, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum, quae sunt ad finem, cum, quae sunt propter finem, non appetantur, nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, nempe beatitudo (d. h. bonum universale). Ad alia (d. h. bona particularia) vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate" Q. 22. de Verit. a. 5. Damit man aber diese Distinction zwischen voluntas ut natura und voluntas ut libera fasse, füge ich folgenden Text hinzu: „voluntas (d. h. simpliciter voluntas, nämlich ut libera) et natura secundum hoc differunt, in causando, quia natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis, per quam agit. Manifestum est autem, quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse: unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma, per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae. Unde quod voluntate agitur, non est tale quale *est* agens, sed quale *vult* et illud *intelligit esse* agens. Eorum

igitur principium voluntas est, quae possunt *sic vel aliter* esse. Eorum autem, quae non possunt *nisi sic* esse, principium natura est" Sa. th. p. 1. q. 41. a. 2. Und: „Opportet ut, quod naturaliter convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili" Sa. th. p. 1. q. 82. a. 1. Cf. p. 1. q. 60. a. 1 & 2. — p. 1. q. 83. a. 1. — 1. 2. q. 10. a. 1. etc. etc. In dem Commentar zu dem hier zuletzt citirten und besonders empfehlenswerthen Artikel gibt Cajetan mit kürzestem Ausdruck den Unterschied zwischen natura und voluntas so: „natura causat *quia est;* voluntas autem, *quia vult*". Das ist dasselbe, was Thomas in obigem Texte besagt mit den Worten: „natura determinatur, — voluntas agit ex propria determinatione." Nur treibe man jetzt keine Sophisterei, wenn Thomas statt des jedesmalig zu wiederholenden: „voluntas ut libera" blos schlechthin (simpliciter) sagt „voluntas". Denn das ist eben, was alle Welt mit dem Ausdrucke voluntas bezeichnen will. „Hoc proprium est voluntatis, *in quantum voluntas est,* ut sit domina suorum actuum" Th. Q. 22. de Verit. a. 5. ad 7. Schließlich beachte man rücksichtlich des Unterschiedes zwischen Natur und Freiheit, daß dieser Unterschied nicht geradezu in dem Gegensatze von Blindheit und Erkenntniß liegt, sondern vielmehr eben in dem Gegensatze von Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit. Denn das ist eben das Wesen der Natur als solcher, daß sie die unveränderliche, also nothwendige Wesenheit ausdrückt, im Gegensatze zur Contingenz der Freiheit. Daß die körperliche oder materielle Natur blind oder erkenntnißlos ist, liegt in der Materialität dieser

Natur, nicht aber in dem Begriff Natur überhaupt. Denn auch die intelligente Natur ist eine Natur. Deßhalb, weil die Nothwendigkeit den Begriff Natur oder Wesenheit ausmacht, wird Alles das, was aus der Natur nothwendig fließt, mit ihr in nothwendigem Zusammenhange steht, natürlich genannt.

§. 82.

Fortsetzung.

Diejenigen, welche die Schwierigkeiten in der Lehre von der Freiheit und den zu lösenden Knotenpunct nicht kennen, werden sich wundern, wenn sie den vorhergehenden §. noch fortgesetzt und die Masse der gegebenen Texte aus Thomas noch vermehrt sehen sollen, zumal mit den gegebenen Texten nicht blos Autoritätsbeweise, sondern eben so viele selbstleuchtende rationale Beweise geführt worden sind. Aber man habe Geduld. Es wird bald einleuchten, daß wir aus guten Gründen in dieser Sache überaus vorsichtig und gründlich zu Werke gegangen sind. Wer die Gegner der Thomistischen Lehre in unserer Materie kennt, wird sich nicht wundern, wenn ich auch noch weitläufiger würde, als im folgenden §. geschehen soll. Doch: „est modus in rebus". Damit die Nichtkenner der Sache aber die Aufmerksamkeit nicht erschaffen lassen, will ich vorläufig in Kürze die Schwierigkeit andeuten. Also: obschon zu der Freiheit, zu dem liberum arbitrium, wie wir es bis jetzt mit Thomas gefaßt, wesentlich gehört, daß eine Selbstbestimmung (propria determinatio), eine wirklich ungenöthigte Wahl (propria electio), eine wirklich selbstständige Ursache sei-

ner Selbstbestimmung (vera causa sui seu suae determinationis) vorhanden sei, daß gegenüber dem genöthigten und nöthigenden Bestimmtwerden (determinari) ein Sichselbstbestimmen (determinare) vor sich gehe, kurz, daß das freie Wesen ein „se ipsum determinans“ und „causa sui“ sei: so folgt doch, wie Thomas lehrt und wie wir weiter unten sehen werden, durchaus nicht, daß dieses „se ipsum determinans“ zugleich sei „*primum* se ipsum determinans“, daß die „causa sui“ zugleich sei „prima causa sui“. Mit andern Worten: es schließt das „se determinare“ nicht aus das „determinari ab alio“ und dieses nicht jenes. Um diesen anscheinenden Widerspruch, den die Gegner als wirklichen Widerspruch hinstellen möchten, zu lösen und jeder Tergiversation in Bezug auf die Meinung des h. Thomas zuvorzukommen, müssen wir die beiden Momente des anscheinenden Gegensatzes in aller Deutlichkeit und Schärfe hervorheben, damit jedes, auch dessen, was das geringste Bezweifeln Thomas sagen und gemeint haben will, schwinde. Gehen wir also an die Fortsetzung des vorhergehenden §. unter Häufung von Texten aus dem englischen Meister. Und zwar will ich hier noch solche Texte wählen, welche die volle und ganze Selbstständigkeit des creatürlichen Agens oder des als causa secunda freithätigen Agens hervorheben.

Die immense Reihe von Texten, welche sich hier bietet, kann man in drei Classen theilen: die eine hebt die „Herrschaft über uns selbst" hervor; die andere lehrt die darauf sich gründende Lehre von der „Wahl"; die dritte zeigt als unmittelbare Folge die „Verantwortlichkeit oder Imputation". Beides kann nicht Statt finden ohne eine voraufgehende Indifferenz.

Frei im strengen und wahren Sinne des Wortes nennen wir uns mit Bezug auf das, was in unserer Macht steht; was unserem Willen so unterworfen ist, daß wir selbst nach unserem eigenen Belieben befehlen können; was so von unserer Verursachung abhängt, daß wir, die Ursachenden, die formale Ursache des So= oder Anderssein sind. Daher gibt schon Aristoteles und mit ihm Thomas die Definition: „liberum est, quod est causa sui" (Th. Q. 24. de Verit. a. 1 in fine). Daher hat der Wille als freier sich selbst in seiner Herrschaft oder Macht: „voluntas est domina sui" (Sa. th. 1. 2. q. 10. a. 1. — Sa. c. Gent. l. 2. c. 47). Gerade die gegentheilige Bewandtniß hat es aber mit der Nothwendigkeit oder mit der Natur. Diese haben wir eben nicht in unserer Macht, sind nicht deren Beherrscher, sondern vielmehr umgekehrt, diese haben uns in ihrer Macht, wo sie sind. Kein Ding hat seine Natur in seiner freien Macht." „Nihil enim habet dominium suae naturae" (Sa. th. p. 1. q. 60. a. 1. in obj. 2). Wo immer etwas aus Nothwendigkeit geschieht, sagen wir sofort, daß das nicht in unserer Macht liegt. „Ejus, quod ex necessitate est, non sumus domini" (Sa. th. p. 1. q. 82. a. 1. in obj. 3.). „Sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere" (ibid. ad 3.). Also: „hoc vel illud" d. i. eine Indifferenz zu Mehrerem begründet das dominium. Daher muß Thomas schreiben, wie er wirklich schreibt: „Si operari est in nostra potestate, opportet, quod non operari sit etiam in nostra potestate: alias operari non esset a nobis, sed ex necessitate" (3. Ethic. c. 11) Wie mit dem Handeln, so auch natürlich mit dem Urtheilen, wie die früher schon mitgetheilten Texte besagen.

„Iudicium est in potestate judicantis, secundum quod potest de suo judicio judicare: de eo enim, quod est in nostra potestate possumus judicare“ (Q. de Verit. 24. a. 2). „Ideo (homo) non solum est causa sui ipsius in movendo, sed etiam in judicando: et ideo est liberi judicii“ (Ibid. a. 1). Was besagt nun diese Selbstbeherrschung und Selbstbestimmung anderes, als das, was Jedermann unter Freiheit versteht? Wie konnte Thomas deutlicher das Wesen der Freiheit hervorheben? Ja, er konnte es und er hat es gethan, wie wir sofort sehen wollen durch die andere Reihe von Texten.

Auf dieser Selbstbeherrschung (dominium sui ipsius) beruht die Lehre von der Wahl (electio) — eine Lehre, wodurch jede Nothwendigkeit radical ausgeschlossen und der Jansenismus in innerstem Keime erstickt wird. „Respondeo dicendum, quod, cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est, quod electio sit respectu plurium, quae eligi possunt: et ideo in his, quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum on habet“ (Sa. th. 1. 2. q. 13. a. 2). Damit man aber nicht in Jansenistischer Weise die sensitive Wahl mit der intellectuellen, freien Wahl verwechsele, fährt Thomas fort: „Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex praedictis patet, appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturae; voluntas autem est quidem secundum naturae ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed *indeterminate* (!) se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensisivi (oder, wie die Jansenisten sagen, der delectatio victrix), qui solus est in brutis animalibus, et propter hoc

electio brutis animalibus non convenit" (ibid). Die Wahl, wie wir sie hier verstehen, ist nicht das Begehren als solches, sondern die mit Discretion geschehende Ausscheidung. „Non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero: quae locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura" (ibid. ad 1). Diese Indifferenz oder diese „potentia ferri ad plura" ist es, welche die freie Wahl des vernünftigen Wesens von der analogisch auch so genannten nothwendigen Wahl des blos sensitiven Wesens specifisch ausscheidet. „Brutum animal accipit unum prae alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad unum: unde.. absque electione movetur ad ipsum" (ibid. ad 2). Und damit jegliche Aequivocation ausgeschlossen bleibe, weist Thomas auch die ausgebildetste sogenannte Klugheit der Thiere in ihre specifischen Grenzen zurück, indem er die Gleichmäßigkeit, worin die Thiere gleicher Natur immer agiren, als Beweis für das dort herrschende Gebiet der Nothwendigkeit hinstellt. „Contingit, quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio: quod ex hoc apparet, quod omnia, quae sunt unius naturae, similiter operantur" (ibid. ad 3). — Damit endlich jedes auch das leiseste Dubium schwinde,*) fragen

*) So kindisch es für einen Thomisten ist, hier weitläufig zu sein, so nothwendig ist es doch: denn ich habe zu oft er-

wir (explicite et distincte!) mit Thomas: „utrum homo ex necessitate eligat, vel libere?“ Thomas antwortet zuerst mit seiner überall wiederkehrenden Definition von Wahl: „electio est actus potentiae rationalis, quae se habet ad opposita secundum Philosophum (lib. 9. Metaph. text. 3)“, mit welcher Definition allein die Sache abgemacht sein könnte, und fährt dann in seiner Erklärung also fort: „Respondeo dicendum, quod homo non ex necessitate eligit: et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim

---

fahren, daß selbst solche, die Männer vom Fach hier sein sollten, in der Thomistischen Doctrin noch immer Jansenismus wittern. Denjenigen endlich, welchen rationale Gründe nicht zusagen, weil sie selbst keine haben, möge die „apostolische“ Autorität dienen, wenn sie Katholiken sind. Papst Benedict XIII. in der Bulle „Pretiosus in conspectu Domini Fratrum Praedicatorum inclytus Ordo“ 26. Mai 1727, schreibt: „sub divini interminatione judicii iterumque sub canonicis poenis omnibus et singulis Christifidelibus mandamus, ne doctrinam memorati (sc. s. Thomae) Doctoris ejusque insignem in Ecclesia scholam... ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant ac veluti consentientem cum damnatis... Iansenii, Quesnelii et aliorum erroribus traducant, a quibus s. Thomas et vera schola Thomistica quam longissime abest et abfuit“. S. am Schlusse d. die Bulle selbst. Ich mußte Etwas vom Texte hier ausheben, sonst möchte man's ungelesen lassen. Die Erfahrung zeigt zu oft, daß Einer dem Anderen blindlings nachredet, ohne daß auch nur der Erste sich Documente angesehen! „Vae mundo a scandalis!“

homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud. Cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam, quod est non velle et non agere" (Sa. th. q. 13. a. 6). Und dann folgt die weitere Begründung rücksichtlich des bonum universale und der bona particularia, wie früher schon gezeigt. Da die Sache gar zu wichtig ist und Thomas selbst wichtige Texte immer zu wiederholen sich nicht scheut, so wird man auch mir die Wiederholung verzeihen. Also: „Et rursum in omnibus particularibus bonis potest (homo) considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali: et secundum hoc potest unum quodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus: et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his, quae sunt ad finem, ut jam dictum est, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum: et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit" (ibid.). Wer mehr Texte wünscht, der nehme Th. Q. 6. de Malo. Man wird sehen, was man hier sieht: überall und constant erklingt dieselbe Saite und derselbe Grundton der Thomistischen Moral: die Nothwendigkeit zerstört die Selbstbeherrschung (dominium sui); nur die voraufgehende Indifferenz macht diese Selbstherrschaft oder besser Selbstbeherrschung möglich. Dieser Gegensatz,

wie selber in der ersten und zweiten Reihe dieser hier gegebenen Texte gezeichnet ist, nämlich der Gegensatz zwischen natürlicher Gebundenheit oder Gebundenheit an die Natur oder Nothwendigkeit einer Seits, und der Ungebundenheit, Selbstbeherrschung, Selbstbestimmung oder Freiheit anderer Seits ist in eine in der Thomistischen Doctrin so durchweg festgehaltene, in zahlreichster Variation stets wiederkehrende Sache, daß derjenige, welcher sie nicht kennt, als Ignorant in der Thomistischen Lehre nicht mitsprechen darf. Ich sage, in zahlreichster Variation kehre die Sache wieder, denn: der ganze Unterschied zwischen Natur (Naturgaben) und Kunst (industrieller, selbsteigener Application und Vervollkommnung der Natur) beruht darauf, wie solches überall bei Thomas wiederkehrt. Während es von jener heißt: „nemo tollit sibi naturam“, sagt man von dieser: „exercitium facit magistrum“. Nicht jene, wohl aber diese haben wir in unserer Macht. Daher wir auch nicht wegen jener, wohl aber wegen dieser Lob und Tadel aussprechen, wie wir das Eine oder das Andere verdienen.

Damit sind wir auf die dritte Reihe von Texten, auf die Zurechnung oder Imputation, gekommen: eine nothwendige Folge von dem hier Gesagten. Wem bisher vielleicht noch Ein Auge geschlossen sein sollte, dem wird es sich hier öffnen, wenn er noch Eins hat, obschon ich hier den geduldigen Leser nicht mit Texten überschütten werde, wie ich könnte. Thomas lehrt: „Respondeo dicendum, quod quidam (und das sind die anticipirten Jansenisten) posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum, sed solum id, cujus prin-

cipium est extra; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti; violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario: quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem *meriti et demeriti* in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit; quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones, quia nou solum contrariatur fidei, **sed subvertit omnia principia philosophiae moralis.** Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex neccessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum, et punitio, et laus, et vituperium, circa quae moralis philosophia consistit. Hujusmodi autem opiniones, quae destruunt principia alicujus partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut (positio:) nihil moveri, destruit principia scientiae naturalis. Ad hujusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in 4. Metaphys. (Th. Q. de Malo, q. 6. de electione hom. a. 1). Ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti: nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem*) actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius ita, quod habeat

---

*) Alii: enim.

dominium sui actus" (Sa. th. 1. 2. q. 21. a. 2).*) Und dieses dominium haben wir nur vermöge der Indifferenz: „Sumus domini nostrorum actum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere" (Sa. th. p. 1. q. 28. a. 1. ad 3). Und diese Wahl haben wir vermöge der voraufgehenden intellectuellen Deliberation: „dicendum, quod ex hoc contingit, quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim, quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest" (Sa. th. 1. 2. q. 6. a. 2. ad 2). Schließen wir; denn: „cui haec non sufficiunt, nulla sufficient." Aus dem bisher Gesagten leuchtet ein, daß in der Lehre des h. Thomas zur Freiheit nicht blos die Freiheit vom Zwange (libertas a necessitate seu libertas indifferentiae) unumgänglich erfordert wird, und zwar in dem Sinne, daß diese Indifferenz nicht blos eine objective (indifferentia objecti seu objectiva), sondern eine subjective (subjecti seu subjectiva seu formalis) sein muß, daß nur durch diese (indifferentia formalis) die Selbstständigkeit der Action gewahrt wird in dem Sinne, daß die Action als meine selbsteigene, folglich mir selbst zuzurechnende erscheint.

Mit dieser Lehre von der Indifferenz ist das eine Extrem in der Lehre von der Freiheit, welches zur Freiheit nicht die libertas indifferentiae oder a necessitate, sondern nur die libertas a coactione zulassen will, —

---

*) Will man weitere Texte, so nehme man Q. de Verit. 22. a. 7. — 4. D. 49. q. 1. a. 3. quaestiunc. 3. ad 2. — in 2. D. 25. q. 1. a. 1. ad 2. — Sa. th. p. 1. q. 19. a. 1. et 10. — Sa. c. Gent. l. 2. c. 48. — Sa. c. Gent. l. 1. c. 68. etc. etc.

und das ist die Jansenistische, Calvinistische, Lutherische, die manichäische, stoische und überhaupt die fatalistische Lehre — von Grund aus beseitigt.*) —

§. 83.

Die Indifferenz des Intellects schließt jegliche Nöthigung des Willens absolut aus.

Es könnte wunderlich erscheinen, dem bisher über die Nothwendigkeit der Indifferenz Gesagten noch etwas hinzufügen zu wollen, wenn nicht die Tergiversationen

---

*) Die Jansenistische Thesis: „Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione“ wurde von Jenocenz XII. und Alexander VII. condemnirt. — Die Sätze des Bajus: „Quod voluntarie fit, etiamsi necessitate fiat, libere tamen fit“ und: „Sola violentia repugnat libertati hominis naturali“ wurden von Pius V. und Gregor XIII. condemnirt. — Luther lehrte: „Voluntas mera lubentia et pronitate ac sponte sua vult et facit, non coacte, pro natura voluntatis; quae si cogeretur, voluntas non esset; nam coactio potius est, ut ita dicam, noluntas“ (de Serv. Arb.). — Calvin lehrte: „Si coactioni opponitur libertas, liberum esse arbitrium et fateor et constanter assero ac pro haeretico habeo quisquis secus sentiat“ (lib. 2. de lib. Arbit.). Also Alle wollten blos die libertas a coactione. Das Conc. Trid. condemnirte sie (Sess. VI. can. 5): „Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam: anathema sit“. Eben so ibid. c. 4. et 6. —

der Gegner der Lehre des h. Thomas solches erheischten. Doch gut! denn diese Tergiversationen führen uns bis zu jener äußersten Grenze, wo die Verwunderung aufhört und die Lächerlichkeit, weil das Asurdum, beginnt. —

Die Thomisten lehren mit Thomas, wie wir bis jetzt gelehrt: 1. die formale Freiheit liegt in der Indifferenz des Willens; 2. diese Indifferenz des Willens gründet unmittelbar, directe in der Indifferenz des Intellects als in ihrer formalen Ursache; 3. der Zusammenhang zwischen beiden Indifferenzen ist ein im höchsten Grade grundwesentlicher. Damit sollte die Sache als abgemacht erscheinen. Doch es scheint, als wenn jeder Satz des h. Thomas hätte durch den Schmelztiegel der Opposition hindurchgehen müssen.*) Weil man sah, daß, wenn die so eben genannten drei Sätze festständen, eben dadurch der Thomistischen praemotio divina (die wir bald kennen lernen werden) jener scharfe Stachel abgebrochen sei, der die Gegner so unangenehm berührt: so leugnete man den dritten Satz. Aber, da man ihn nach den gewöhnlichen Gesetzen der göttlichen Providenz (secundum communes providentiae leges) zu leugnen nicht für gut fand so nahm man, um ihn leugnen zu können, zu der absoluten, Macht Gottes (potentia Dei absoluta) seine Zuflucht. Wenn wir dagegen mit Thomas zeigen, daß Absurditäten erfolgen durch Leugnung dieses Satzes, so ist sowohl für den einen, als den anderen Fall Genüge geleistet, es sei denn, man wolle annehmen, daß die potentia Dei absoluta die Macht sei, Absurditäten zu reali-

*) Der Gegner war, wie in einer ganzen Menge anderer Punkte, so auch hier Suarez S. J. (cf. Prolegom. I. de Gratia c. 4.)

siren. Unsere Thesis ist also diese: Es ist ein Absurdum, daß der Wille, so lange die Indifferenz im Urtheile besteht, von Gott genöthigt werden könne. So folgt aus Thomas und so lehrt die ganze thomistische Schule einstimmig. Der Leser mag urtheilen, ob die drei zu gebenden Gründe für diese Thesis ächt Thomistische sind.

Thomas lehrt (Q, 24. de Verit. a. 2) also: „Ad operationem nostram tria concurrunt, sc. cognitio, appetitus et ipsa operatio. **Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet.** Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium. Est enim appetitus de particulari operabili, judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, **nunquam potest esse contrarium appetitui.** Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi ut tunc, bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur. Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si judicium cognitivae non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum, **nec appetitus erit in potestate ejus et per consequens nec motus vel operatio absolute.** Iudicium autem est in potestate judicantis, secundum quod potest de suo judicio judicare: de eo enim, quod est in nostra potestate.

possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum, de quibus judicat et per quas judicat. **Unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde: secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium.** Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine. Unde: in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis .... et similitudo liberi arbitrii .... Sed quia judiium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur.... Et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta". Daraus ergeben sich folgende drei Gründe:

Erstens: das Begehrungsvermögen folgt dem Erkenntnißvermögen. Also: wenn und so lange im Erkenntnißvermögen die Indifferenz ist, so folgt mit absoluter Nothwendigkeit, daß auch dann und so lange die Indifferenz im Begehrungsvermögen sei. „Tota ratio libertatis ex modo cognitionis pendet!" — „appetitus enim rationem sequitur!"

Zweitens: Das Begehrungsvermögen oder der Wille verhält sich gerade so zum Objecte, wie das Erkenntnißvermögen oder der Intellect sich zu demselben Objecte verhält. Also: wenn und so lange im Intellecte eine Indifferenz ist bezüglich des Objects, dann und so lange muß auch im Willen dieselbe Indifferenz bleiben. „Totius libertatis radix est in ratione constituta!" „Unde: secundum quod aliquid se habet ad rationem, ita se habet ad liberum arbitrium!"

Drittens: Im Begehrungsvermögen der Thiere ist

deßhalb keine Indifferenz, weil in dem Erkenntnißvermögen derselben keine Indifferenz ist. Also vice versa: in dem Begehrungsvermögen des Menschen oder in dem Willen ist deßhalb die Indifferenz, weil in dem Erkenntnißvermögen des Menschen oder in dem Intellecte die Indifferenz ist. „Bruta habent aliquam similitudinem rationis, et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii; sed quia judicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur!“

Dem konnte noch folgender vierter Grund hinzugefügt werden, den Thomas überall lehrt: das Begehrungsvermögen oder der Wille verhält sich gerade so zu seinem ihm eigenthümlichen Objecte, dem Guten nämlich, wie das Erkenntnißvermögen oder der Intellect zu dem seinigen, dem Wahren nämlich. Nun folgere ich so: es ist ein Widerspruch, daß der Intellect als sicher wahr annehme, was er nicht als sicher erkennt. Also ist es auch in gleicher Weise ein Widerspruch, daß der Wille nothwendig ein Object wolle, was als nichtnothwendig ihm von dem Intellecte vorgehalten wird. Das in unserer Thesis behauptete Absurdum liegt also darin: der Wille ist grundwesentlich (vermöge allgemein angenommener Definition) rationales oder erkennendes Begehrungsvermögen; also er kann nicht handeln ohne die ihm vorleuchtende Erkenntniß, ohne sich selbst zu zerstören. Nun soll er aber, nach Behauptung der Gegner, ohne diese ihm vorleuchtende Erkenntniß handeln. Also wäre er dann Wille und wäre doch nicht Wille. Der Untersatz dieser Schlußfolgerung wird der Erläuterung nicht oder kaum bedürfen: der Wille ließe sich nämlich, in der Supposition der Gegner, **nicht** durch die ihm vor-

leuchtende indifferente Erkenntniß leiten; eine andere ihm vorleuchtende Erkenntniß wird aber eben sowenig von den Gegnern supponirt: folglich handelt der Wille, das rationale Begehrungsvermögen, wenn er handelte, ohne Erkenntniß d. h. blindlings d. h. als irrationales Begehrungsvermögen. Das Absurdum liegt mit andern Worten darin: das wesentlich Indifferente soll, in Supposition der Gegner, wesentlich different sein, das wesentlich Indeterminirte soll wesentlich ein Determinirtes sein! — Will man nun von dem ordo secundum leges communes weg zu dem ordo potentiae Dei absolutae fliehen, so frage ich: kann die absolute Macht Gottes die Wesenheiten der Dinge umändern? Kann Gott machen, daß das Dreieck nicht dreieckig sei und doch ein Dreieck bleibe? Kann Gott, vermöge seiner absoluten, unumschränkten Macht bewirken, daß zwei und zwei nicht vier, sondern drei oder fünf ausmache? Kann Gott machen, daß das Begehrungsvermögen blind sei und doch ein erkennendes Begehrungsvermögen d. h. ein durch selbsteigene Erkenntniß geleitetes? Genug damit. So weit kommt man, wenn man Texte verstümmelt oder mit vorgefaßten Concepten dieselben interpretirt. Hätte Suarez die Worte, bei Thomas q. 22. de Verit. a. 8. „Deum posse immutare voluntatem de necessitate, non tamen posse eam cogere" nicht verstümmelt, sondern ganz gelesen, so würde er nicht blos einen ganz anderen Sinn, ja gerade das Gegentheil gefunden haben von dem, was er darin findet, sondern er würde geradezu hier und zwar am allerdeutlichsten die richtige Erklärung der praemotio physica angetroffen haben. Denn gerade an dieser Stelle ist es, wo Thomas schreibt: „*Sicut* voluntas potest mutare suum actum, *ita* et multo amplius Deus,

quia est primum agens et vehementius imprimit.“ Man beachte das „sicut“ und „ita“. Weiter unten werde ich die Stelle ganz mittheilen, weil gerade an dieser Stelle die praemotio physica in so frappanter Weise gelehrt wird.

Man sieht, die Rechnung der Gegner war schlau angelegt, denn: wenn die praemotio divina physica der Indifferenz nicht schadet, so fiel der Hauptgrund weg, warum man gegen diese Prämotion kämpfen zu müssen glaubte. Denn bleibt die Indifferenz, so bleibt auch die Freiheit, und fällt jene, so fällt auch diese. Nichts richtiger, als das! Aber auch nichts unrichtiger, als diese Ansicht von der praemotio divina, daß sie die Indifferenz aufhebe. Wer dieses behauptet, beurkundet sich als äußerst schlechten Kenner der Thomistischen Doctrin. Freilich bringen die Gegner Gründe für ihre Ansicht vor. Aber wir werden bald sehen, ob diese Gründe Zeugniß ablegen von der Kenntniß der Sache. — Schließen wir: nach Thomas und der ganzen Thomistischen Schule kann Gott den Willen in keinerlei Weise **nöthigen** (necessitare ist das barbarische scholastische Wort für die barbarische Sache), so lange im Intellect die Indifferenz bleibt. Damit ist dieser Punct der Thomistischen Lehre derart abgeschlossen, daß die Leser mit ruhigem Blute der nunmehr bald zu behandelnden praemotio divina entgegensehen können, um darin nicht einen leidigen, sondern einen sehr heilsamen und absolut nothwendigen Stachel zu finden.

§. 84.

Speciellere Fassung der erforderlichen Indifferenz.

Orientirung.

Um dem Anfänger die fortlaufende Orientirung in dieser ganzen Materie mit ihrem schwierigen Knotenpuncte so leicht wie möglich zu machen*), sei hier eine doppelte Bemerkung vorausgeschickt. Erstens: die ganze Lehre über die Freiheit dreht sich, wie man schon gesehen und wie man weiter bis an's Ende sehen wird, um die: „**Indifferenz.**“ Diese muß geschützt werden. Zweitens in jeder Sache kann durch ein doppeltes Extrem, per defectum nämlich und per excessum, gefehlt werden; die Wahrheit liegt überall in der Mitte. In dem Bisherigen haben wir das Extrem nach der einen Seite hin, nämlich per defectum, bekämpft und beseitigt, indem wir alle diejenigen der Unwahrheit zeihen, welche die libertas indifferentiae als nicht nothwendig zur Freiheit erklären, sondern blos die libertas a coactione annehmen. Dieses Extrem können wir kurz und mit Einem Worte das **servile** nennen. Indem wir nunmehr zu der specielleren

*) Die Sache ist nämlich eine derartige geworden durch die entstandenen Controversen daß nur ein gewaltiger Foliant, ja eine ganze Reihe von Folianten hinreichen, sie vollständig zu geben, wie denn wirklich die „Panoplia gratiae“ von Thomas de Lemos O. P. P. vier Bände fol. umfaßt. Man wird also die Kürze ~~Länge~~ dieses Tractats in diesem Buche entschuldigen.

und distincteren Fassung der bis jetzt erforderten Indifferenz im Allgemeinen übergehen, haben wir das gegentheilige Extrem zu bekämpfen und zu beseitigen, welches nach der andern Seite hin, also per excessum, gegen die Wahrheit, weil gegen die richtige Mitte, verstößt, indem nämlich die hier geforderte Indifferenz eine derartige ist, daß die creatürliche Freiheit dadurch aus ihren natürlichen Schranken gelassen, emancipirt und vergöttert wird. Wir können dieses Extrem kurz und mit Einem Worte das **liberale** nennen, wie wir das entgegenstehende Extrem das **servile** genannt haben. Es versteht sich, daß die nach beiden Seiten gehenden extremen Richtungen nicht alle gleich weit sich von der wahren Mitte entfernen. Wie wir auf der servilen Seite eine ganze Reihe von Abstufungen haben, so auch nach dieser jetzt zu behandelnden liberalen Seite hin. Am weitesten von der Mitte, also auf der äußersten Linken stehen hier die sogenannten Libertiner (Atheisten und Deisten), dann die Pelagianer und Semipelagianer, dann die Molinisten für den Fall, daß die indifferentia suspensionis und die damit nothwendig gesetzte „scientia media" nicht gerettet werden kann, so wie die Thomisten für den Fall, daß ihre Lehre von der indifferentia activa und die damit nothwendig gesetzte praemotio divina nicht gerettet werden kann, als auf der servilen Seite stehend bezeichnet werden müssen. Gehen wir also dazu über, diese beiden Unterarten der Indifferenz kennen zu lernen*). Mit diesem

*) Man wolle diese hypothetische Sprachweise nicht so ausbeuten, als hätte ich noch irgend welche verborgene Zweifel an der Richtigkeit der Thomistischen Lehre; sondern vielmehr darin jene Condescendenz und Milde finden, welcher ein

§. wird man einen Orientirungspunkt haben, von dem aus sich sowohl das Vorhergehende, als das Nachfolgende leicht überschauen und ins richtige Verhältniß zu einander bringen läßt.

§. 85.

Wir sind nunmehr an dem eigentlichen Knotenpuncte in unserer Sache angelangt. Zur Vorsicht wiederhole ich, was nach dem Vorhergehenden feststeht.

Erstens steht fest: die indifferentia subjectiva seu formalis ist zur Freiheit absolut nothwendig.

Zweitens steht fest: durch diese indifferentia subjectiva seu formalis wird die Selbstständigkeit und Selbsturſachlichkeit des freien Wesens so möglich und wirklich, daß

Drittens: die selbsteigene Verantwortlichkeit feststeht.

Katholik sich bedient aus Reverenz gegen kirchliche Decrete, selbst wenn diese als abolirt angesehen werden können. Die Kirche hat in der nunmehr folgenden Sache noch nicht in letzter Instanz gesprochen. Darum wolle man die hypothetische Sprachweise auf Alles Folgende, insoweit die Kirche noch nicht gesprochen, und auch auf das ausdehnen, wo ich mich der categorischen Form bediene. Man würde es sehr schleppend finden müssen, wenn ich jeden Satz in hypothetischer Form hingestellt hätte. — Daß es mir außerdem nicht einfällt, die theologische Lehre des Molinismus des Pelagianismus zu beschuldigen, versteht sich von selbst. Uebrigens gehört die theologische Lehre nicht hieher, obwohl in derselben philosophische Begründungen vorkommen, die hieher gehören. Sufficiat hoc.

Die bis jetzt gelehrte subjective oder formale Indifferenz genügt in dieser allgemeinen Fassung nicht, uns das Wesen der creatürlichen Freiheit hinreichend kennen zu lernen, weil sie als allgemeine zu unbestimmt ist und deßhalb die eigentlichen Schwierigkeiten ebenso ungelöst läßt, als sie dieselben verdeckt hält.

Will man, um den eigentlichen Schwerpunct zu fassen, Alles vorhergehends über die Freiheit Gesagte, auch wie es unmittelbar hievor in drei Punkte zusammengedrängt ist, in einem einzigen Cardinalpuncte hervorheben, so wäre so zu sagen: das freie Agens ist wirklich und wahrhaft freie Ursache ihrer frei gesetzten Handlung. Wäre nun mit dieser selbsteigenen Ursachlichkeit eine formale Unabhängigkeit von jedem anderen influirenden Agens so gemeint, daß diese Ursachlichkeit eine primäre, also die Unabhängigkeit eine absolute wäre, so würde damit die Creatur vergöttert sein; es wären eben so viele Götter, als wie viele absolut unabhängige Wesen gesetzt. Ich sage, die Creatur wäre vergöttert: nicht zwar schon in dem Sinne, als ob auch schon eine absolute Unabhängigkeit im Sein gesetzt wäre, sondern vorerst so, daß in der Application der gegebenen Kräfte eine absolute Unabhängigkeit (also: in hoc genere, nicht schon in omni genere) die Vergötterung zur Folge hätte. (Freilich sähe es dann weiterhin auch schlimm aus um die gänzliche Vergötterung — in omni genere, denn Halbgötter gibt es bekanntlich nicht). Diese Emancipation der Freiheit, diese absolute Ungebundenheit in Application der Freiheit hätte eine Unabhängigkeit oder Unbeschränktheit zur Folge, vermöge welcher Gott erst abwarten oder sehen müßte, was die Creatur wolle, ehe er selbst seine Dispositionen treffen könne. Folglich zöge die Freiheit

oder die Unabhängigkeit der Creatur eine Abhängigkeit Gottes nach sich. Soll dieser Schlußfolgerung vorgebeugt werden, so wäre zu zeugen, wie trotz dieser unabhängigen formalen Ursachlichkeit doch die Creatur nur eben Creatur d. h. eine causa secunda bleibe, welche also Gott, als causa prima, voraussetzt, daß jene causa secunda aber, trotzdem daß sie eine **secundäre** Ursache ist, doch wahrhaft **Ursache** bleibt, ohne das supremum dominum der causa prima zu schmälern. Man sieht, daß die Sache wichtig ist, aber auch, daß sie complicirt wird. Mit allgemeinen Redensarten ist hier nichts anzufangen. Wir müssen ins Specielle gehen, um die Sache scharf in's Auge fassen zu können. Das muß geschehen durch Distinction der Indifferenz,

§. 86.

Unterarten der Indifferenz und Benennung derselben.

So einig man ist in scharfer Bezeichnung der beiden Unterarten der formalen oder subjectiven Indifferenz, um welche (Unterarten) es sich hier handelt, so wenig brauchen die Autoren doch überall dieselben Ausdrücke für dieselbe Sache. Das verursacht dem Anfänger viel Schwierigkeit. Die Verschiedenheit im Ausdrucke beruht freilich mehr oder weniger auf Gründen, die mit anderen und untergeordneten Distinctionen in Verbindung stehen. Die Kunst besteht bei solcher Sachlage darin, das Nothwendige für den Anfänger hervorzuheben, ohne der hinreichenden Klarheit und Einsicht in die Sache zu schaden. Dies wird hier unschwer möglich sein, da der Hauptun=

terschied, von dem Alles abhängt, so hervorgehoben werden kann, daß der Leser selbst über den Gebrauch der Ausdrücke hinreichend entscheiden kann.

Wenn die Indifferenz des thätig sein sollenden Subjects so gedacht wird, daß der Thätigkeit oder dem zu setzenden Acte eine Suspension jeglicher Thätigkeit oder jeglichen Actes von Seite des Subjects voraufgeht, so ist das die eine Unterart der subjectiven Indifferenz: ich will sie (ein für alle Mal gesagt) fortlaufend indifferentia potentialis nennen. Wenn dagegen die Indifferenz desselben Subjects so gedacht wird, daß durchaus keine solche Suspension seiner Thätigkeit eintritt, sondern so, daß in der schon gesetzten Thätigkeit (die also eine Aufhebung der indiff. suspensiva ist) die Indifferenz zur Setzung jeden anderen Actes übrig bleibt, so ist das die andere Unterart der formalen oder subjectiven Indifferenz: ich will sie (ein für alle Mal gesagt) die indifferentia actualis nennen. Diese hier gegebene Characterisirung reicht aber noch nicht hin, um das auszudrücken, was in unserer Sache mit diesen technischen Ausdrücken gesagt werden soll, und man merke wohl, was ich jetzt noch hinzusetze. Bei der ersten Art der Indifferenz, also bei der indiff. potentialis, wird zugleich mitverstanden, daß das Subject selbst es ist, welches sich aus dieser Indifferenz herausbringt und so aus sich zur Thätigkeit übergeht. Dagegen bei der zweiten Art der Indifferenz oder bei der indiff. actualis wird mitverstanden, daß die Inthätigkeitsetzung des Subjects in erster Instanz nicht durch dieses Subject selbst, sondern durch ein anderes actuale Wesen, nämlich durch eine höhere Ursache, durch die causa prima, geschehe. Damit ist Alles gesagt, was zum Verständnisse dieser zwei Arten

von Indifferenz nöthig ist. Ich bitte den Leser dringend, diese Unterscheidung festzuhalten. Alles hängt hievon ab. Kein Moment in den gegebenen Definitionen darf vergessen werden und unbeachtet bleiben, ohne die allergrößte Confusion herbeizuführen.

Diesem will ich hier einige andere Terminologien beifügen und in Kürze erklären, damit man die alten Autoren ohne Mißverständniß lesen kann. Die von mir hier genannte indifferentia potentialis wird auch genannt indifferentia potentialitatis, oder indifferentia passiva, oder indiff. suspensiva, oder indiff. privativa, oder indiff. negativa. Dagegen wird die von mir als indifferentia actualis bezeichnete auch genannt: indiff. actualis, oder indiff. potestatis, oder indiff. activa, oder indiff. positiva. Alle diese Ausdrücke bezeichnen in **dieser** Materie ganz dasselbe. Ich sage: in dieser Materie; denn nach Umständen ändert sich die Sache, die überall auf dem Grundbegriffe von Potenz und Act, von Passivität und Activität beruht. So ist die potentia passiva ursprünglich die „potentia ad recipiendum actum“, und also die indifferentia passiva die „potentia ad recipiendum plures actus“; dagegen ist die potentia activa die potentia ad ponendum actum, also die indifferentia activa die „potentia ad producendum diversos actus seu effectus“. So z. B. ist in diesem Sinne die materia prima eine pur passive Potenz, oder auch das Wachs, insofern es sich passiv verhält, verschiedene (accidentale) Formen aufzunehmen. Hingegen ist z. B. die Sonne eine active Potenz, die verschiedene Wirkungen (das Harte erweichen und das Weiche erhärten) hervorbringen kann. Und so ist jedes active Agens, besonders der Wille, eine active Potenz. Man theilt deßhalb diese active Potenz so: in

die potentia activa universalitatis und in die potestas dominativa seu arbitrativa seu potestatis, um damit entweder blos die auf mehrere Objecte sich erstreckende Universalität, oder die sich selbst beherrschende Ursachlichkeit auszudrücken. — Uebrigens entstehen mit all diesen Ausdrücken natürliche Schwierigkeiten, die sich kaum vermeiden lassen, wenn man Leser hat, die nicht ehrlich oder nicht vorsichtig zu Werke gehen, denn in dem creatürlichen Wesen greift die Passivität und Activität so innig in einander, daß eine Verwechselung sehr nahe liegt. So ist jeder immanente Act ein Compositum aus Passivität und Activität, denn: jeder Act, der nicht reiner Act (actus purus) ist, wird in ein Potentiales oder Passives aufgenommen (omnis actus recipitur in potentia seu in potentia passiva). Daraus läßt sich erklären, warum man allerlei andere Ausdrücke suchte, um den Cavillationen der Gegner zu steuern. Man supponirte, daß in unserer Sache von dem Willen als von einer activen Potenz die Rede ist, nicht aber insofern das Begehrungsvermögen principiell oder grundwesentlich ein passives Vermögen (s. Psychol.) sei; und es handelte sich nur darum, die Thätigkeit selbst formaliter zu bezeichnen und mit Bezug auf die quästionirte Indifferenz. So wird man bei Betrachtung der oben gegebenen verschiedenen Ausdrücke für dieselbe Sache leicht finden, wie alle diese Ausdrücke passend, ja ganz geeignet sind, die gegebenen zwei Arten von Indifferenz zu bezeichnen. Man halte nur fest, daß es sich nicht um die Actualisirung der Potenz in actu primo, sondern in actu secundo oder um die Inthätigkeitsetzung selbst handelt. Obschon nun die Ausdrücke: indifferentia suspensiva auf der einen Seite, und indiff. potestatis auf der anderen Seite sehr

passend und sehr exact sind, so will ich doch die gewählten Ausdrücke mit **„potential"** und **„actual"** consequent beibehalten, weil damit an die fundamentalen Begriffe von Potenz und Act erinnert wird, die aber hier in einer besonderen Sache auch in besonderer Weise wiederkehren. Man wird hoffentlich nach dem Gesagten so viel Discretion haben, den Unterschied in der Application zu fassen nicht um mit Wortklaubereien eine so ernste und heilige Sache zu belästigen und zu beschmutzen. — Schließlich will ich die gegebenen Begriffe der beiden Unterarten der Indifferenz durch einige Beispiele erläutern, insoweit solche Beispiele es möglich machen. So viel, wie möglich, sage ich; denn wie bekannt: „omnis comparatio claudicat". Man nehme einen gesunden Menschen, der durch seine eigenen Kräfte, wie wir sagen, sich erheben und gehen kann, und anderer Seits einen kranken Menschen oder ein Kind, welche beide noch nicht durch ihre selbsteigenen Kräfte sich erheben und gehen können, sondern welche beide, um sich erheben und gehen zu können, einer anderen gesunderen und erwachseneren Kraft bedürfen, durch deren Hülfe sie sich beide erheben und stehen und gehen, dann aber, wenn sie, in der erhebenden und fortwährend (wie ein Gängelband) assistirenden und stützenden höheren Kraft, sich erhoben, stehen und gehen können, wie immer sie wollen, hierin und dorthin und nach allen Seiten, ganz nach Belieben, so lange die Assistenz der höheren Kraft dauert. In dem ersteren dieser beiden Fälle, also bei dem gesunden Menschen, hätten wir vor dem Acte des sich Erhebens und Gehens die indiff. potentialis, dagegen in dem letzteren Falle nämlich bei dem kranken Menschen und dem Kinde, hätten wir nach Eintritt der höheren Kraft die **indiff.**

actualis. Man beachte wohl, daß in dem ersten Falle von der hier zu erörternden Indifferenz die Rede ist **vor** dem Acte; daß dagegen in dem zweiten von der hierhergehörigen Indifferenz **nach** und **in** dem Acte die Rede ist. Das, was wir hier unter der Krankheit des Menschen und der Unselbstständigkeit des Kindes verstanden wissen wollen, ist nichts Anderes, als das malum metaphysicum oder der metaphysische Defect, womit jedes creatürliche Wesen als creatürliches naturnothwendig behaftet ist, so zwar, daß dasselbe nur in der fortwährenden Verbindung mit Gott als der causa prima sein gesundes Sein erhält und besitzt. Was wir dagegen hier unter der angeblichen Gesundheit des Menschen verstanden wissen wollen, ist ein Bild von der falschen Selbstständigkeit der Creatur oder von der Emancipation der causa prima. Wir wollen nun diese Emancipation aber beschränken; sie soll keine totale, sondern nur eine partiale sein in folgender Weise: nicht in Bezug auf die fortlaufende Erhaltung des Seins und der damit verbundenen Kräfte, so wenig als in Bezug auf die erste Empfangung seines Seins und seiner Kräfte, wollen wir uns diesen gesunden Menschen unabhängig von Gott denken, sondern nur insofern, als derselbe lediglich aus sich selbst die ihm gegebenen Kräfte applicirt. Dann ist also in den Actionen des Menschen eine fortwährende Assistenz und Cooperation von Seite der causa prima vorhanden, so daß durch diese vereinten Kräfte die Action zu Stande kommt. Diese selbe Assistenz und Cooperation müssen wir dann (a fortiori) bei dem Kranken und bei dem Kinde denken, abgesehen von der hier vorerst genannten specifischen Cooperation. Ja wir können unser Beispiel noch mehr beschränken (wie denn auf jeder

Seite der extremen Richtungen eine ganze Menge von Entfernnngen möglich ist) und doch immer dieselbe Sache, dieselben Verhältnisse haben', wenn wir noch obendrein die Nothwendigkeit eines moralischen Einflusses (influxus moralis) durch Vorhaltung des Objects und durch Aufreizung und Anmunterung zur Bewegung des gesunden Menschen statuiren, um die Nothwendigkeit der Cooperation nnd die eigene Abhängigkeit von dieser zu vergrößern. Das Alles muß dann selbstverständlich auch auf Seite des Kranken und des Kindes geschehen; aber die beiden Fälle werden sich doch nicht adäquat, sondern sind stets specifisch verschieden, weil bei letzterem Falle ein physischer Influx (influxus physicus) angenommen wird. Ich will das Beispiel nicht fortführen, um nicht undeutlich zu werden; so viel aber wollte ich sagen, damit der Leser schon hier sehe, wie relativ der Ausdruck „Selbstständigkeit und Unabhängigkeit" ist, und wie eine specifische Verschiedenheit nie durch graduelle Steigerung gedeckt wird.

§. 87.

Der Begriff „Mitwirkung".

Ehe ich die weiteren Conclusionen zeige, die sich an die erklärten beiden Arten von Indifferenz anschließen, will ich hier einen Begriff erörtern, auf den wir im vorigen §. gestoßen und dessen Erörterung eine nähere Einsicht in die Schwierigkeiten und Licht in die Sache geben wird. Wir haben von Assistenz, Cooperation oder Mitwirkung gesprochen. Dieser Begriff ist es, mit

welchem, ohne genauere Analyse, die allergrößten Schwierigkeiten zugedeckt und verdeckt gehalten werden; dieser Begriff ist es, mit dem man dem unerfahrenen Adepten allerlei Phantasmagorien vormachen kann; dieser Begriff ist es, womit man die Halbfrommen wenigstens an Einem Auge blendet und das andere schielend machen kann; dieser Begriff ist es, zu dem sich die Oberflächlichkeit um so lieber flüchtet, als die tiefste Speculation dessen Gebrauch nicht vermeiden, ja sogar rechtfertigen muß*). Auf beiden Seiten, der Gegner, auf der liberalen und auf der servilen Seite, ist dieser Begriff ein anderer. Da jedoch auf der servilen Seite, wie wir schon gesehen, die Cooperation nicht mehr eine freie, sondern nur eine nothwendige ist (also mit dem Begriffe von Cooperation zusammenfällt, der auch auf alle secundäre, vitale wie anorganische, Kräfte paßt); wir hier aber nur von „freier Mitwirkung" handeln: so lassen wir jene hier ganz aus dem Spiele und handeln blos von den beiden Bedeutungen von Cooperation, wie selbe den beiden Arten von Indifferenzen, nämlich der indiff. potentialis und actualis, entsprechen. Dadurch, daß sie die indiff. potentialis und actualis in ganz merkwürdiger Weise ins rechte Licht stellen, wird man von dem continuirlich festzuhaltenden Hauptgesichtspuncte (der Indifferenz und der Selbsturfachlichkeit) nicht ab, sondern erst recht in ihn eingeführt werden. Da jedoch diese Sache in die Metaphysik ge-

*) Weil auch die h. Schrift und die Kirche sich dieses Ausdrucks, obwohl selten, bedient. Darüber ein anderes Mal, wenn wir diese ganze Materie theologisch behandeln. Cf. m. Psychol. S. 584. die Anmerkung hier durchweg zu appliciren.

hört, wo sie ihre weitläufigere Behandlung finden wird, so nehme ich hier nur das Nothwendigste in Kürze. Wenn man die Abhängigkeit der Creatur von Gott und den Concurs Gottes zu dem Wirken des Menschen, also ein Zusammenwirken oder Mitwirken im weiten Sinne nimmt, so lassen sich schon recht schöne Worte machen, obschon man im Grunde doch noch mit der äußersten Linken in Verwandschaftsgrade kommt; selbst die alten heidnischen Philosophen, bei denen die Wahrheit: „secunda moventia non movere, nisi mota a primo movente“ und „secundas causas non causare, nisi in virtute causae primae“ eine sehr vulgäre war, dürften hier manchen modernen gelehrt und frommthuenden Schwätzer beschämen. Wir wollen also zuvor eine ganze Masse von solchen Schwätzern dadurch ausschließen, daß wir das Zusammenwirken, von dem hier die Rede ist, auf ein ganz bestimmtes Genus der Ursachen, nämlich auf das genus causae efficientis einschließen*). Selbst in dieser engeren Fassung von Mitwirken werden diejenigen Beziehungen noch wiederkehren, welche für die schlimmeren Liberalen passen.

Thomas scheint Alles vorausgesehen zu haben. Er schreibt (Op. c. Graec. c. 23): „Sciendum, quod aliquid dicitur *cooperari* alicui *dupliciter*“. Weil der weitere Text gleich die Entscheidung hinzufügt und ich diese gern dem Leser selbst finden lassen möchte, so will ich dieses „dupliciter“ oder diese doppelte Art des Mitwirkens erst ohne Entscheid geben:

---

*) Hierauf mache ich schon hier ganz besonders aufmerksam. Es muß mich wundern, daß selbst Gelehrte von Fach hier nicht exact zu Werke gehen.

Erste Art des Mitwirkens: „uno modo, quia operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister domino, dum ejus praeceptis obedit, et instrumentum artifici, a quo movetur“ (ibid. l. c.).

Zweite Art des Mitwirkens: „Alio modo dicitur aliquis cooperari alicui, in quantum operatur eandem operationem cum ipso, sicut si diceretur de duobus portantibus idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quod unus alteri cooperatur“ (ibid. l. c.).

Welche von diesen beiden Arten des Mitwirkens ist nun die zwischen der causa secunda und prima oder zwischen Creatur und Creator? Welche gehört der indifferentia potentialis und welche der indiff. actualis als eigenthümlich nothwendig an? Nehmen wir zwei andere Beispiele. Für die zweite Art des Mitwirkens: mit Einem Fuße allein kann man nicht gehen; mit zweien geht man so, daß nun jeder Fuß mit dem anderen zum gemeinschaftlichen Gehen mitwirkt; der rechte Fuß beginnt, dann aber kann er nicht weiter, ohne daß der linke folgt und voran schreitet; eben so umgekehrt kann nun der linke nicht weiter, bis der rechte wieder folgt u. s. w. Die Mitwirkung ist hier so, daß keiner ohne den anderen das vollständige Gehen bewerkstelligen kann; obwohl jeder Coefficient eine gewisse selbstständige Thätigkeit entwickeln kann, so ist doch die Thätigkeit des G e h e n s die Eine Operation („eandem operationem“), welche durch das wechselseitige Mitwirken gesetzt wird. — Beispiel für die erste Art des Mitwirkens: Gesetzt, der gehen Wollende wäre zu schwach, um gehen zu können; der Arzt gibt ihm ein kräftiges Medicament (meinetwegen einen Schluck Cholerabitter) welches alles Blut aufregt und alle Nerven stärkt, so daß der Schwachfüßige

nunmehr prächtig einherschreitet. Das Medicament und der Gehende sind also zwei Cooperatoren. Abermals: zwei Leute ziehen Einen Felsblock, den keiner von beiden allein bewegen kann; nun aber nimmt Einer allein die Sache in Angriff sei's durch eine Maschinerie oder durch Spirituosa gestärkt und zieht allein den Block d. h. also nicht allein, sondern durch Cooperation anderer Elemente. Obwohl Beispiele immer hinken, so sieht man doch, was hier gesagt sein soll. Das Verhältniß der beiden Arten von Cooperation ist also etwa, wie sich die mechanische Juxtaposition zur dynamischen Intrasusception verhält. Mit anderen Worten die Sache zu geben: das Mitwirken kann in doppelter Weise verstanden werden, entweder als ein „per“ (alium operari) oder als ein „cum“ (alio operari), oder: als ein simultanes Zugleichwirken zu Einer Action oder als ein subordinirtes Ineinanderwirken der Action. Bei dem simultanen Zusammenwirken (d. i. bei der oben mit den Worten des h. Thomas angeführten zweiten Art) ist jede Ursache Mitursache (concausa) und die beiden Ursachen sind sich nebengeordnet. Bei dem Ineinanderwirken (der ersten Art) dagegen ist eine Subordination der Ursachen vorhanden, so zwar, daß die suberdinirte Ursache wirkt, selbstständig wirkt in Kraft der höheren, primären Ursache, welcher jene subordinirt ist. In dieser Subordination liegt aber der Begriff von „instrumentalem Wirken“ (causa instrumentalis) und „primärem Wirken“ (causa primaria) oder „Hauptwirker“ *). Um beide Arten mit Einem

*) Definition der causa instrumentalis: „est ea, quae agit in vi causae alterius“. Definition der causa primaria oder principalis: „est ea, quae agit propria vi“ (s. Metaphysik).

einzigen Worte zu unterscheiden, will ich die erste (der eben mit Thomas' Worten angeführten) die **„mechanische"**, die zweite dagegen die **„dynamische"** nennen, weil wir heut zu Tage gewohnt sind, in dieser Weise zu sprechen; so ungenau die Bezeichnungen an sich auch sein mögen, so wird man sie doch aller Wahrscheinlichkeit sehr gut verstehen.

Vernehmen wir nun die Entscheidung, welche Thomas (l. c.) folgen läßt: „Secundum igitur primum modum creatura potest dici creatori cooperari, secundo autem modo creatura creatori **non** cooperatur". Thomas sagt „non" bei der zweiten Art der Cooperation; alle Thomisten sagen mit Thomas „non"; alle Vertheidiger der indifferentia actualis wiederholen einstimmig „non". Aber die Nichtthomisten, die Vertheidiger der indiff. potentialis sagen „ita" d. h. ja, in dieser zweiten Weise geschieht die Mitwirkung der Creatur mit Gott. Man sieht also, daß sich die Sachen wie „ja" und „nein" d. h. diametral entgegen stehen. Ob es sich um minutiöse Spiegelfechtereien handelt, werden wir bald sehen. Lesen wir erst den ganzen Text von Thomas (l. c.): „Secundum igitur primum modum creatura potest dici Creatori cooperari quantum ad aliquos effectus, qui fiunt mediante creatura, non tamen quantum ad illos effectus, qui sunt immediate a Deo, ut creatio et sanctificatio. Secundo autem modo creatori non cooperatur, sed solum tres personae (d. i. st. Trinitatis) sibi invicem cooperantur, quia earum est operatio una, non autem ita, quod quaelibet earum partem virtutis possideat, per quam operatio completur, sicut accidit in multis trahentibus navim *), — sic enim cujuslibet

*) Gerade dieses Beispiel braucht Molina für seine Sache (Com. in Sm. p. 1. q. 14. a. 13. Dispuit. 6). Siehe hier die

virtus esset imperfecta —, sed ita, quod tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium personarum". Wir haben also wohl nicht Unrecht, wenn wir diejenigen, welche so leicht mit dem Begriffe „Mitwirkung" bei der Hand sind und eben so leicht darüber hinwegsehen als über eine Bagatellsache, mit Athanasius (in serm. Conc. Nicaen.) fragen: „Quomodo Creatori creatura cooperatur, intiment nobis". Also man erkläre uns, was man als abgeschlossenes Resultat so leichtfertig dahinstellt — man erkläre, oder man zeige, daß eine Erklärung weder zulässig noch möglich ist. Denn das kann man mit Recht und muß man allenthalben verlangen, wo man eine Unerklärbarkeit einer Sache vorschieben will. Man erkläre also eine Schwierigkeit vor Allem, die jedem Nachdenkenden sofort sich bietet: die Principien eines Dings sind noch nicht das Ding selbst; die constituirenden Principien bilden ja erst das Ding, dessen constitutiven Elemente jene sind. Ist nun die creatürliche freie Thätigkeit das Resultat (das constitutum) aus zweien constituirenden Principien, nämlich dem creatürlichen und dem göttlichen, dann entsteht erst die

Worte Molina's: „Concursus Dei generalis non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat effectum suum, sed immediate cum causa in illius actionem et effectum" — und (ibid. in fine disp.): „Cum dicimus, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate effectus. Totus quippe et a Deo est et a causis secundis, sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursam et influxum alterius: non secus ac cum duo trahunt navim, totus motus perficitur ab unoquoque eorum".

freie Thätigkeit durch das Ineinandergreifen beider Principien; das einzelne Princip ist aber noch nicht die Thätigkeit selbst, welche erst resultiren soll. Oder aber: wenn die menschliche freie Thätigkeit als solche schon constituirt ist, dann bedarf sie entweder gar keines mitwirkenden Princips, oder doch nur in accidentaler Weise, höchstens etwa als conditio sine qua non, um etwa ein integrirendes Ganze (die That mit dem Erfolge) zu setzen, nicht aber um die That ohne den Erfolg zu setzen. Ziehe ich z. B. an einem Felsblock, den ich ohne Mitwirkung eines Mitziehers nicht erfolgreich bewegen kann, so habe ich zwar, ohne Hülfe ziehend, den Erfolg nicht effectuirt, aber ich habe meine ganze Thätigkeit gesetzt, nicht mehr und nicht weniger, als wenn der Helfende mitgezogen hätte, folglich ist auch meine ganze That ein Alleinwirken gewesen. Moralisch: die Wesenheit der That wird nicht nach dem Erfolge, sondern nach der Intention der That selbst geschätzt. Also habe ich die volle moralische That ohne Mitwirkung gesetzt. Was nun? Ist das richtig? Kann ich ohne Gott, d. h. ohne Gott in Bezug auf die causa efficiens, wie früher bemerkt, ein vollständiges Werk vollbringen? Der Vater pflanzt z. B. einen Baum; das kleine Kind hilft, indem es den in's Loch gesenkteu Baum anfaßt, daß er nicht umfällt, während der Vater das Loch mit Erde zuwirft. Die Action des Kindes ist vollständig und selbstständig, wie die des Vaters. Beide haben mitgewirkt zur Pflanzung des Baumes. Ist so die Sache etwa? — Die Sache ist wahrhaftig so leicht nicht, als man uns glauben machen will. Wir wollen sehen. Fassen wir zu dem Zwecke den Zusammenhang und die innige Blutsverwandtschaft oder besser Geschwisterschaft zwischen der

indifferentia potentialis und der mechanischen Cooperation (cooperatio simultanea), so wie anderer Seits dieselbe Geschwisterschaft zwischen der indifferentia actualis und der dynamischen Cooperation (cooperatio cum praemotione causae primae) erst scharf in's Auge.

§. 88.

Zusammenhang zwischen der jedesmaligen Indifferenz und der entsprechenden Cooperation.

Alles nunmehr Folgende will ich an diese Grundfrage knüpfen, damit man so leicht die Uebersicht und den Zusammenhang des Ganzen in Augen behält; also erstens von der Geschwisterschaft der potentialen Indifferenz und der mechanischen Cooperationstheorie, dann zweitens von der actualen Indifferenz und der dynamischen Cooperationstheorie; und jedem Theile will ich dann die „Schwierigkeiten", wie sie der jedesmaligen Theorie entsprechen, unmittelbar folgen lassen, zugleich aber auf das Licht hinweisen, welches jede Lösung mit sich führt, also sowohl die Lichtseite, als die Schattenseite, oder vielmehr mit Bezug auf die wahre Theorie, die Lichtseite und die mysteriöse Seite (die bekanntlich, obwohl mit einem Dunkel verbunden, doch sehr lichtreich sein kann) beider Seits hervorheben. Daran wird sich dann die endgültige, distincte Definition von Freiheit mit den allenfalls noch nöthigen Erklärungen anschließen*).

---

*) Für die, welchen es recht ist, füge ich hier zum allenfalsigen Gebrauche ein Stück aus dem Gebete bei, welches Thomas

§. 89.

I. Die potentiale Indifferenz und ihre mechanische Cooperation.

Oben (§. 86.) ist gesagt, daß die potentiale Indifferenz, wie sie hier in unserer Sache verstanden wird, ein doppeltes Moment in sich schließt, nämlich: erstens die Suspension jeglichen Actes, und zweitens die selbsteigene Determination oder Motion aus dieser Suspension heraus. In dieser Suspension jeglichen Actes oder in diesem Gleichgewichte (aequilibrium) und in dieser, als

---

seinen Studien vorausschickte: „Creator ineffabilis, qui verus fons luminis et sapientiae diceris, infunde super intellectus mei tenebras radium tuae claritatis, duplicem a me removens privationem et tenebras, peccatum sc. et ingnorantiam. Da mihi intelligendi acumen, retinendi capacitatem, interpretandi subtilitatem etc.“ Und damit sie sich des Gebetes nicht etwa schämen vor denjenigen, denen diese Note nicht recht ist, füge ich noch einen zweiten Zeugen hinzu, damit „das Zeugniß aus zweier Munde komme.“ Augustinus (lib. 10. Conff. c. 5.) schreibt: „Quod de me scio, te mihi lucente scio“; Und derselbe (de peccat. mer. et remiss. l. 2. c. 5): „Sicut corporis oculus non adjuvatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusque discedat, ut autem videat, adjuvatur ab ea, neque hoc omnino, nisi illa adjuverit, potest: ita Deus, qui lux est hominis interioris, adjuvat nostrae mentis obtutum“. Bekanntlich können nämlich auch die Heiden, also auch die Philosophen beten, und nicht ist das Gebet durchaus ein Privilegium der Theologen und Offenbarungsgläubigen allein.

causa efficiens absoluten, ganz und lediglich aus absolut eigener Willensentscheidung hervorgehenden Determination (zum Handeln oder Nichthandeln, zum so oder anders Handeln) besteht gemäß den Vertheidigeren dieser potentialen Indifferenz das Wesen (essentia im stricten Sinne) der Freiheit. Man richte hier seine Aufmerksamkeit auf zwei Dinge in dieser Definition; auf den Begriff „aequilibrium" und auf die „causa efficiens". Was das erste Wort, das sogenannte aequilibrium, betrifft, so haben alle diejenigen Vertheidiger der Freiheit, welche entweder ganz offen auf der liberalen Seite stehen oder doch nach dieser Seite hinneigen, sich dieses Wortes vorzugsweise gern bedient*), als hätten sie ihre Sache nicht exacter ausdrücken können. Und in der That, der Ausdruck ist treffend für ihre Sache. Um aber Niemandem Unrecht zu thun, sei gleich hinzugefügt, daß, wenn von theologischer Seite dieses Wort aequilibrium gebraucht worden, es in einem wenigstens dreifach verschiedenen Sinne genommen wurde**). Aber, philosophisch genom-

---

*) Sie haben sich hier eines Wortes bedient, dessen sich das ganze christliche Alterthum nicht bedient, dessen sich die Concilien nicht bedienen, dessen sich die Constitutionen und Decrete der Päpste nicht bedienen. Man frage die Theologen, welche das wissen werden. Sie werden viel Dinge von der Verfänglichkeit dieses Ausdrucks zu erzählen wissen.

**) So war das aequibrium, welches die Pelagianer erforderten, wenn man die Sache materialiter nimmt, ein ganz anderes, als das, welches die Semipelagianer statuirten, und (wiederum materialiter die Sache genommen) war dieses wieder ein ganz anderes, als jenes aequilibrium, welches die Molinisten und Congruisten als absolut nothwendig lehren.

men (d. h. den Begriff strict als solchen genommen, abgesehen von Umständen, die per accidens eintreten und von denen die Philosophie nichts oder nur in anderer Weise etwas weiß) bleibt der Begriff überall derselbe: er bezeichnet nämlich ganz genau jenes Gleichgewicht, worin sich der freie Wille befindet, ehe er sich zu einem Acte entschlossen, nach irgend einer Seite hin in Bewegung setzt. Mag nun das Zünglein in der Wage gerade in der Mitte stehen und sich so selbstständig nach links oder rechts entscheiden und neigen oder mag durch andere Kräfte das Zünglein den Mittelpunct des Gleichgewichts (materialiter) verloren haben, und mag endlich die links oder rechts (materialiter) zu geschehende Hinneigung nur durch andere Hülfe geschehen können: so lange das aequilibrium festgehalten wird mit der absolut selbsteigenen Determination nach der einen oder anderen Seite hin, so lange ist das aequilibrium wesentlich und absolut dasselbe, weil die Entscheidung nach der einen oder anderen Seite hin immer (formaliter et essentialiter) dieselbe bleibt, obwohl die Execution der getroffenen Entscheidung (materialiter) an andere Mitwirker gebunden sein kann. Wenn z. B. durch Corruption meiner Natur, die wir alle tagtäglich erfahren und welche die Heiden sehr gut kannten („video meliora proboque, deteriora sequor") mein Begehrungsvermögen nach links gezogen und geneigt wird, so kann ich doch, gemäß dieser Lehre, vermöge meiner potentialen Indifferenz oder Freiheit nach der entgegengesetzten Seite mich entschließen, sei es auch, daß die reale Execution an vielfache Bedingungen geknüpft ist. Oder: gesetzt ein schönes, reizendes Object irgend welcher Art im guten oder im bösen Sinne, zöge mich an und brächte mich materialiter aus meinem ae-

quilibrium auch heraus; in diesem Falle hätte ich dann doch mit Bezug auf meine formale Freiheit nichts verloren, weil ich mich eben so gut gegen den Reiz und Zug des Objects entscheiden, als ich ihm folgen könnte, obwohl die Execution meiner getroffenen Entscheidung entweder nur sehr schwer oder gar nicht ohne fremde Mitwirkung möglich wäre. Die eigentlich bewirkende Ursache, warum ich nach dieser oder jener Seite mich dann neigte, wäre doch immer ich selbst. — Gehen wir damit zu dem zweiten Puncte über, zu der causa efficiens. — Hier thut Vorsicht noth, um keine ganz gewaltige Verwechselung, nämlich die Verwechselung der causa efficiens (im stricten Sinne) mit der causa formalis und finalis (die im weiteren Sinne auch efficiens genannt wird), zu begehen und so die allergrößte Confusion herbeizuführen. Um den Begriff der causa efficiens im stricten formalen Sinne scharf zu fassen, müssen wir uns erstens den Unterschied zwischen dem influxus physicus und influxus moralis vergegenwärtigen, und müssen zweitens die causa *formaliter* efficiens von der causa *materialiter* efficiens unterscheiden.

Der influxus moralis ist (wie im ersten Theile der Moral, in der Lehre vom Zweck, gelehrt worden), derjenige Einfluß, den ein erfaßtes Object auf das erfassende Subject durch das Wohlgefallen ausübt, welches dieses Subject an jenem Objecte findet, wie immer auch dieses Wohlgefallen sein mag oder auf welchen Gründen immer die Hinneigung zum Objecte beruhen mag (auch z. B. um ein Gebot zu erfüllen). Dieser moralische Einfluß besteht also in dem Reiz, den das Object auf das Subject ausübt. Dieser Reiz wirkt auf das Subject, wie man scholastisch ausdrückt und wie man leicht verstehen

wird, nicht „per realem efficientiam physicam“, sondern „per modum principii objectivi specificantis“, oder mit anderen Worten: es ist hier keine **physische** Bewegung, sondern nur eine **metaphorische** Bewegung (motio metaphorica, aber eine wirkliche motio; denn: „finis seu objectum movet“) vorhanden. Weil das Object es ist, welches den Act specificirt, so oder anders gestaltet, deßhalb der obige Ausdruck: „per modum principii objectivi specificantis“. Deßhalb eben gehört dieser moralische Influx zu dem Genus der causa formalis und finalis, nicht aber zu dem Genus der causa efficiens. „Intellectus movet voluntatem quoad specificationem seu per modum finis ex parte objecti propositi, et voluntas movet intellectum quoad exercitium seu efficienter“ (Th. Sa. th. 1. 2. q. 9. a. 2. und p. 1. q. 82. a. 4.). Und von dem **Objecte** lehrt er: „quod movet intellectum determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus specificatur actio“ und fügt hinzu: „quod isto modo motionis intellectus movet voluntatem sicut repraesentans ei objectum suum“ (Sa. th. 1. 2. q. 9. a. 1). Man beachte diese letzteren Worte: „sicut repraesentans ei objectum suum“; denn darin liegt das Formale dieser moralischen Causalität, und man erinnere sich, wie früher gelehrt, daß diese Repräsentation des Objects durch die apprehensive Erfassung die conditio sine qua für die Wirkung der causa finalis ist. Dieser moralische Influx kann bekanntlich ein mehr oder weniger großer, kann ein äußerst mächtiger, wirksamer Influx sein und in diesem, als in einem weiteren, aber uneigentlichen, Sinne spricht man dann auch in dieser Weise von ihr als von einer causa efficiens. Daher diese Verwirrung, welche hier in den Begriffen entsteht. Zur

Festsetzung dieser Begriffe beachte man also, daß sie sich wesentlich durch die Fallibilität und Infallibilität ihrer Wirkung unterscheiden: die Wirkung des moralischen Influxes ist **nie infallibel,** wie Thomas constant wiederholt und wie jedem sofort einleuchtet (denn ich kann ja dem allerreizendsten Objecte (blos schon z. B. aus dem Grunde widerstehen, um ein exercitium libertatis meae zu beweisen). Dagegen ist die Wirkung der causa physice efficiens **immer infallibel,** insoweit sie selbst vollständig ist und es gilt vorzugsweise hier: „positâ causâ sequitur effectus“.

Ich sage: insoweit sie selbst vollständig ist. Das führt uns auf die zweite Unterscheidung, nämlich auf causa *formaliter* efficiens und causa *materialiter* efficiens. Diese Bezeichnungen habe ich gewählt, um mich kurz auszudrücken und mich gerade hier so auszudrücken, wie es ganz exact paßt, um den Gegnern alle Auswege und Ausflüchte abzuschneiden. Bekannt ist die äußerst wichtige Eintheilung der causa efficiens in die causa principalis und die causa instrumentalis*). Die Eintheilungen in Hauptursache und Nebenursache, in übergeordnete und untergeordnete geben uns freilich die Sache, aber wo sind ihre exacten Definitionen, damit man weiß, was gesagt sein soll? Die causa principalis ist die, welche durch sich, in **eigener** Kraft handelt; die

*) Die Methaphysik (Lehre von den Ursachen) wird zeigen, ob die Alten oder die Neueren die geschickteren Meister in Fassung und Handhabung der „instrumentalen Ursachen“ sind, und ob die Thomistische Doctrin wie man gar häufig spöttelt, sich hier linkisch zeigt. Man wird staunen.

causa instrumentalis, welche in fremder Kraft handelt*). Die Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung der Ursachen kann nun eine verschiedene sein; bei einer materialen Unterordnung kann eine formale Ueberordnung, und bei einer formalen oder materialen Nebenordnung (Concausalität) kann eine materiale oder formale Unter- und Ueberordnung Statt finden; aber das mit den Definitionen gegebene radicale Grundverhältniß bleibt. Beispielsweise: der der körperlichen Kraft nach Stärkere (materialiter übergeordnet) kann einem anderen körperlich Schwächeren aber der Würde nach Höheren (formaliter übergeordnet) untergeordnet sein. Auch kann eine mehrfache Abstufung der Ursachen vorhanden sein. Ein prächtiges Beispiel gibt uns die Locomotive mit ihrem Führer auf der Eisenbahn: Der Führer, als causa efficiens principalis der Bewegung, macht einen leichten Druck, wodurch er entscheidet, ob die Maschine gehen soll oder nicht, wiederum ob sie vorwärts oder rückwärts sich bewegen soll. Durch den Druck setzt er blos den Kolben im Cylinder in Bewegung durch Herbeiführung der Dampfkraft. Diese setzt durch die

---

*) „Dicitur per se agere, quod agit per formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam a se, sive ab alio, aut non naturaliter, aut violenter: per quem modum dicuntur illuminare sol et luna, calefacere ignis et ferrum ignitum“ (Th. Q. 27. de Verit. a. 4.) Dann das virtute aliena oder instrumentalitter agere: „quando aliquid non operatur per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente“ (ibid.). Das möge hier erst genügen, um nicht durch die Ausführlichkeit den Anfänger zu stören.

mechanische Hebelkraft die gewaltigste Masse in Bewegung. Der Locomotivführer ist hier durch seinen Druck die causa formaliter efficiens der Bewegung, und die übrigen efficienten Kräfte verhalten sich zu jener formal bewirkenden Ursache nur als materiale Ursacher. Man beachte dieses subordinirte Verhältniß als das von Form und Materie*). Es wird uns dieses ein bedeutendes Licht in die Sache geben. Wir wollen nun direct zur Application des Gesagten schreiten, die wir jetzt sehr kurz geben können. Bei der indifferentia potentialis ist eben dieses sie besitzende Agens die bewirkende Ursache im strictesten und formalsten Sinne des Wortes, wenn dasselbe Agens zur Thätigkeit übergeht. Zwar können wir jetzt diese seine Thätigkeit noch an andere Ursachen als Mitursachen (concausa oder conditiones sine quibus non) gebunden sein lassen; wir können nicht blos einen influxus moralis, sondern sogar einen influxus physicus materialis zulassen: Alles das schadet durchaus nicht der Wesenheit der ersten determinirenden formal wirkenden Hauptursache. Wir können sie beschränken, wie

*) „Sicut in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habet multitudinem partium: ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiae materialiter (!) se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter (!) se habet ad actum instrumenti“ (Th. Sa. th. 1. 2. q. 17. a. 4.). „Quandocunque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius“ (Ibid. q. 13. a. 1). „Formale semper est principalius quam materiale“ (Th. ubique).

immer wir wollen: wir können ihr die größte materiale Assistenz gewähren in Bezug auf die actus imperati oder die Willensacte in ordine executionis; ja wir können ihr alle actus eliciti oder die Willensacte in ordine intentionis an anderweitige Hülfe binden, — Alles hilft nicht mehr, denn derjenige der actus eliciti, von dem Alles abhängt, der consensus und die electio, ist so in ihrer Macht, daß sie vollends unberührbar ist, selbst für Gott. Denn dieser Act, der Consens, ist identisch mit der supponirten Wesenheit der Freiheit, mit der supponirten potentialen Indifferenz, aus welcher die Entscheidung oder die radicalste Determination aus absolut eigener Productionskraft hervorgeht, ganz nach absolutem Belieben, so zwar, daß, wer dieses ihr Heiligthum verletzte, vollends ihre Freiheit — also eine Wesenheit selbst — ruinirte. Die mechanische Cooperationstheorie leidet nicht, daß der Cooperator in der Wesenheit meiner Freiheit physisch etwas setze. Denn jede solche Setzung würde meine Indifferenz aufheben. Mit Aufhebung dieser meiner potentialen Indifferenz wäre aber, wie die Vertheidiger derselben selbst richtig folgern, meine Freiheit nicht blos geschmälert, sondern total ruinirt. Daher kann wohl eine Juxtaposition der Kräfte (materialiter) und eine Subordination (formaliter) zugelassen werden, so daß eine unitas ordinis entsteht; nicht aber darf eine Intussusception, ein physischer Influx, der meinen Willen in Bewegung setzte als primum movens, zugelassen werden. Dann wäre ja die Selbstständigkeit keine mehr im Sinne der potentialen Indifferenz. Mag selbst Gott Mitwirker sein, mag er durch noch so großen äußern oder innern Influx helfen, mag er durch moralischen Influx bis zum höchsten Grade der Conjecturalität

des so oder anders Entscheidens der Creatur es bringen, mag er durch physischen Influx die efficiente Kraft der Creatur noch so sehr stärken, so daß sie Berge versetzen kann, mag man deßhalb auch (mit Bezug nämlich auf den Grad der **materialen** Kraftspendung) Gott selbst als Hauptwirker und die Creatur nur als Mitwirker bezeichnen: es hilft Alles nicht! denn: die Entscheidung aus der Indifferenz, die so oder anders geschehene Entscheidung, wornach sich Gottes Beistand folglich zu richten hat, ist in absolutester Weise das Werk der Creatur als der causa formaliter efficiens, welche also in hoc genere nichts weniger ist, als prima causa formaliter efficiens. Gott mag helfen, gut — die göttliche Hülfe ist im höchsten Grade willkommen; aber diese göttliche Hülfe hat vorerst zu sehen, wie meine mir absolut eigene, von aller und jeder ihr vorausgehenden Prädetermination wesentlich, also absolut unabhängige Selbstentscheidung ausfallen wird, nicht je nachdem Gott dies oder jenes sei's als Belohnung, sei's als Strafe, sei's als helfende Stärkung angeboten hat, sondern lediglich und absolut, **wie ich will und weil ich will!***) Wenn Augustinus fragt: „cur Deus mundum creavit?" und dann antwortet: „quia voluit"; dann abermals fragend: „et cur voluit?" abermals antwortet: „quia voluit" und so fort geantwortet wissen will usque in infinitum: „quia voluit" mit der Endantwort: „voluntas Dei non habet causam, sed est causa omnium rerum": so ist ganz in gleicher Weise die Sache mit dem aus der potentialen

---

*) Für Theologen: diese werden wissen, daß Paulus fragt: „Quis est, qui te discernit?" und werden zugleich wissen, daß Paulus die Antwort haben will: „Deus te discernit".

Indifferenz durch das sie besitzende Agens hervorgehenden Willensacte oder Freiheitsacte beschaffen. Warum hat dieses in dieser Weise indifferente Agens sich so entschlossen? Antwort: „quia voluit“! Und warum denn in aller Welt hat es so und nicht anders gewollt? Alberne Frage! weil es eben gewollt hat! Aber konnte es denn nicht wollen? Freilich! Und warum hat es denn überhaupt gewollt? Thorheit über Thorheit! weil es gewollt hat: voluntas hominis (formalis, ut libere agens) non habet causam, sed est causa omnium actionum suarum. — — Ecce homo! „Er ist geworden, wie Einer aus uns — erkennend Gutes und Böses“ *). — Ich habe hier den allergeringsten Grad der Thätigkeit auf Seite der potentialen Indifferenz genommen, nämlich den **Consens**. Einen geringeren Grad von Thätigkeit durfte ich nicht nehmen ex suppositione; und einen höheren brauchte ich nicht zu nehmen, weil schon mit jenem alle Conclusionen für die mechanische Cooperation gesetzt sind. Der **Consens** ist der innerste, radicalste Act des freien Willens in seiner formalen Freiheit, weil er darin sich selbst in seiner Macht hat. Will man Definitionen von Consens? Ich gebe sie aus Thomas und kann kühn fragen: ob man damit nicht einverstanden sei? „Consensus non est in brutis animalibus... sed solum rationalis naturae, quae habet *in potestate sua* appetitivum motum et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud“ (Sa. th. 1. 2. q. 15. a. 2). „Con-

---

*) So spreche ich per modum argumentationis et consequentiae, nicht aber per modum accusationis in Bezug auf das Consequens, welches die Vertheidiger der potentialen Indifferenz und mechanischen Cooperationstheorie als Resultat festsetzen.

sensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis" (ibid. a. 3). „Applicare est consentire" (ibid. a. 2). „Applicare aliquid ad alterum, non est nisi ejus, quod habet super illud arbitrium" (ibid. q. 16. a. 2). Dieser Consens, ja dieser Consens zum allermindesten, lehren die Vertheidiger der potentialen Indifferenz, ist rein und absolut das Werk der Creatur, rein als solcher genommen. Gut so: also sie ist jener Druck, womit der Maschinenführer, ganz aus absolut selbsteignester Selbstbestimmung, die Locomotive in Activität setzt — natürlich, wenn man auch dies noch dazu haben will, unter vorausgehender, begleitender und nachfolgender Mitwirkung der Signale, der Conducteure, der Heizer, der Bremser, der Wagenführer u. s. w. u. s. w. Aber jener Druck ist in Bezug auf die zu bewerkstelligende Bewegung das **Principale**. „Actio autem **proprie** non attribuitur instrumento, sed **principali** agenti, sicut aedificatio aedificatori, **non autem instrumentis.** Unde manifestum est, quod uti (oder: non uti) proprie est actus voluntatis" (Th. Sa. th. 1. 2. q. 16. a. 1).

Das ist die Geschwisterschaft zwischen der indifferentia potentialis und der mechanischen Cooperation. Wie Thomas die Selbstständigkeit, Selbstmacht und Selbstentscheidung verstanden wissen will, mit anderen Worten, die Geschwisterschaft zwischen der indifferentia actualis und der dynamischen Cooperation werden wir bald sehen. Vorerst wollen wir, wie oben gesagt, die Schwierigkeiten dieser Cooperationstheorie der Hauptsache nach distincter hervorheben, damit der Ungeübte nicht etwa auf den Gedanken komme, in vorhergehender allgemeinster Folgerung seien Sprünge gemacht.

§. 90.

Schwierigkeiten.

Mit dem Ausdrucke „Schwierigkeiten" will ich hier alle Grade derselben, so wie auch, was darüber hinausgeht, bezeichnet haben, also sowohl das sich Widersprechende, als auch Inconvenienzen und Mißlichkeiten mitbegriffen wissen. Der Leser selbst mag sich die geeigneten Namen für die einzelnen Schwierigkeiten finden. Ferner: da es mir hier vielmehr um eine richtige Darstellung der Lehre des h. Thomas zu thun ist, als um die (usque ad ultimam metam) durchgeführte Widerlegung der gegnerischen Lehren, so nehme ich nur so viel von den Schwierigkeiten auf, als genügt, zu zeigen, daß die Thomisten sehr zu entschuldigen sind, wenn sie an der Lehre ihres englischen Meisters nicht blos schlechthin festhalten, sondern sie auch mit einem Eifer vertheidigen, der begeisterter ist, als bei allen anderen Lehren. Endlich: die volle Durchführung der Widerlegung schlägt nach allen Seiten tief in die Metaphysik ein und geschieht auch am besten in einem Werke, in welchem die Sache zugleich theologisch behandelt wird und wo dann hundert Gründe statt Eines gegeben werden können. Gerade in der Theologie erlangt die Thomistische Lehre ihre über Alles merkwürdige, ja wundervolle Bestätigung. Dieses theologische Werk, das natürlich umfangreich werden muß (und das, so Gott will, demnächst erscheinen soll) wird alle hier aufgeführten Schwierigkeiten wieder aufnehmen und mit allen Objectionen der Gegner durchführen. Doch wird

es mir, der ich für Candidaten der Theologie vorzugsweise schreibe, nicht übel genommen werden, wenn ich schon hier auf etwas Theologisches aufmerksam mache, sei's auch nur mit einem oder dem anderen Satze.

§. 91.

Erste Schwierigkeit.

In dem §. 89. habe ich die folgende Unabhängigkeit der Creatur von Gott und also die Vergötterung der Creatur hervorgehoben, obschon ich, wie gesagt, nur den geringsten Grad der auf der liberalen Seite stehenden oder nach der liberalen Seite hinneigenden Fassung der Freiheit genommen habe, nämlich blos den in diesem Systeme absolut unabhängigen Willensact des **Consenses**. Natürlich ist hier keine Unabhängigkeit im Sein, keine in der Erhaltung, sondern nur eine Unabhängigkeit im Handeln vorhanden. Und auch hier, in Bezug auf die Handlung muß noch zugegeben werden, daß zwischen dem ordo intentionis und dem ordo executionis der Handlung, zwischen der Entscheidung zur Handlung und der Ausführung der Handlung zu unterscheiden ist. Aber Alles das ändert nichts, gar nichts an der **absoluten Unabhängigkeit der Entscheidung**, und deßhalb wird auch nichts an meiner Schlußfolgerung geändert, welche blos auf Grund dieser unabhängigen Entscheidung gemacht werden Natürlich geben die Gegner mit Thomas zu: „quod a se non est, per se durare non potest" (in 2. D. 37. q. 2. a. 20), aber sie sagen, daß es nicht inconvenient ist, was Thomas als inconvenient

hinstellt: „inconveniens videtur, ut, quod a se esse non habet, a se agere possit“ (ibid.). Da sie nicht leugnen können, daß der Consens ein wirklicher Act ist (er ist nicht blos das, sondern er ist der allerradicalste, der allerwesentlichste Freiheitsact), so folgt, daß dieser Act in absolutester Unabhängigkeit lediglich durch die Creatur in seiner innersten Formalität oder Wesensform gesetzt werde. Wenn das keine absolute Unabhängigkeit (natürlich: in hoc genere) ist, dann begreife ich nicht, was Unabhängigkeit ist, dann haben alle Thomisten, mit dem englischen Meister an der Spitze, seit sechshundert Jahren nicht verstanden, was „Unabhängigkeit“ besage. Denn Thomas lehrt (und damit gibt er die Gründe für vorher angeführte Texte): „omnis virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute: unde, cujus essentia ab alio est, opportet, quod virtus et operatio sit ab alio“ (l. c.). Und damit man diese Worte nicht so verstehe, als genüge zu dieser Dependenz der generelle Influx Gottes in der Conservation des gegebenen Seins, schreibt Thomas weiter: „quamvis per hanc responsionem evitaretur, quod non esset primum *simpliciter*, non posset tamen vitari, quin esset primum agens, si ejus actio in aliquod prius agens non reduceretur sicut in causam“ (ibid.). — Schluß: Der absoluten Unabhängigkeit der Action von Seite der Creatur entspricht natürlich eine absolute Abhängigkeit von Seite Gottes in Bezug auf dieselbe Action. Das „supremum dominium“ Gottes leidet. Will man aber bezüglich dieses supremum dominium, welches wir mit Thomas weiter unten noch mehrfach urgiren werden, sagen (wie ein berühmter Theologe der Neuzeit thut): Luther und Calvin hätten auch dieses supremum dominium urgirt, so antworte ich: es

handelt sich nicht darum, dieses supremum dominium auf Kosten der creatürlichen Freiheit zu urgiren, wie die Häretiker gethan, sondern mit Beibehaltung und Erhaltung dieser Freiheit, wie Thomas gethan.

§. 92.

Zweite Schwierigkeit.

Mit der genannten Schwierigkeit ist die Behauptung gesetzt: Gott könne ein Wesen schaffen, das, nachdem es ins Sein gesetzt ist und von Gott im Sein erhalten wird, **aus sich selbst** (natürlich mit den ihm gegebenen Fähigkeiten oder Potenzen) **handeln** könne; oder mit anderen Worten: daß ein Wesen, in actu primo gesetzt, sich selbst in actum secundum versetzen könne. Dagegen steht: Thätigsein ist mehr, besser und vorzüglicher, als Sein; der actus secundus ist vorzüglicher, als der actus primus (natürlich jener unter Supposition dieses) *), wie überhaupt der Act immer vorzüglicher ist, als die Potenz **). Folglich würde, wenn jene Thesis wahr wäre, die Creatur in ihrer Activität oder, was dasselbe ist, in ihrer Vollkommenheit, sich selbst das **Vorzüglichere** geben, während Gott, der Schöpfer und Erhalter und Cooperator, nur das minder Gute gebe. Ich habe hier Gott gleich als „Cooperator" hingesetzt, damit zur Be-

*) „Actus secundus est perfectior, quam actus primus" Th. Sa. c. Gent. l. 1. c. 45. et ubique.

**) „Actus in bono et malo praeeminet potentiae" Sa. th 1. 2. q. 71. a. 3. et ubique.

hauptung der Schlußfolgerung all den Ausflüchten vorgebeugt werde, die man von Seite der Cooperation nimmt. Diese Cooperation soll in ihrer ganzen Ausdehnung bleiben; sie tangirt nicht im geringsten jenen Act, der als Act vollständig ist und der in absolutester Weise der Creatur gehören soll und muß, wie die Gegner lehren und lehren müssen. „**Semper id, quod est formalius et actualius, melius est eo, quod est potentiale**“ (**Th. ubique**).

§. 93.

Dritte Schwierigkeit.

Mit der genannten Schwierigkeit ist zugleich die Thesis gesetzt, daß eine Potenz oder ein potentiales Sein sich selbst actualisiren kann. Dagegen lehrt Thomas: „nulla potentia reducit se ipsam in actum“ (Th. ubique; cf. Psych.). Die Begründung dieses letzteren Satzes ist kurz diese: „nulla res agit, nisi in quantum actu est“ (Th. ubique), weil es ein Widerspruch wäre, wenn ein Ding handeln sollte, ehe es wirklich wäre. Was aber hier von dem Sein gilt, das gilt natürlich auch von der Potenz zum Handeln, weil keine Creatur durch ihr essentiales Sein, sondern nur durch ihre Potenzen oder Fähigkeiten handelt (sonst wäre sie Gott selbst cf. Phys.). Also, müßte eine Potenz sich actualisiren, daß eine andere schon actualisirte Potenz gebraucht würde zur Actualisirung jener oder die erste Actualisirung muß von einem anderen schon actualisirten höheren Sein ausgehen, wenn man nicht in eine infinite Reihe fallen

will. Dazu: auch die Potenz ist ein gewisses Sein, so wie überhaupt das Accidens (der Substanz gegenüber als ens simpliciter) ein gewisses Sein ist, und daß auch die Potenz in doppelter Vollkommenheit des Seins (in actu primo und secundo, gerade so wie bei der Wesenheit selbst cf. Psychol.) genommen werden muß. Also gilt der Satz: nulla potentia reducit seipsam in actum in eben so rigurosem Sinne von der Potenz, als von dem potentialen Sein, wie denn auch Thomas überall in diesem Sinne jenes Axiom anwendet.

§. 94.

Vierte Schwierigkeit.

Das Werk der sittlichen Vervollkommnung und finalen Beseligung ist getheilt zwischen Gott und dem Menschen und zwar ist dasselbe getheilt nicht blos gleichmäßig, sondern sehr ungleichmäßig, so zwar, daß wir selbst den besseren Theil erwählt haben und dem lieben Gott der weniger achtungsvolle Theil zugefallen ist. So Augustinus, wenn er diese Unterhandlung und Ausgleichung des Menschen mit Gott, in der auch er anfangs geirrt habe, verwirft: „ut (homo) partem sibi vindicet, atque illi partem relinquat; et, quod est elatius, primam tollit ipse, sequentem dat illi, et in eo, quod dicit esse amborum, priorem se facit, posteriorem Deum“ (de Praed. Ss. c. 2). Denn: das Formale ist immer vorzüglicher, als das Materiale. Nun verhält sich aber das, was die Creatur zu setzen hat, zu dem, was Gott überlassen wird, wie das Formale zu dem

Materialen. Denn: der Consens als der radicalste Act der Freiheit und als das Formalste der freien Handlung ist die Sache der Creatur; also alles Andere nichts als eine materiale Hülfeleistung zur Execution der äußeren Handlung oder höchstens die conditio sine qua non zur Setzung des inneren Actes. Aber das Letztere: die conditio sine qua non, reducirt sich wieder auf das materiale Substrat, da der formale Act als formaler untheilbar, unverminderbar wie unvermehrbar ist. Der Act des Consenses bleibt in genere moris immer der zuletzt und also formaliter entscheidende Act, selbst dann, wenn in genere executionis et integritatis der glückliche Erfolg noch an eine andere Sache gebunden ist. Beispielsweise: ich bin in's Wasser gefallen, aus dem ich nicht selbst mich herausretten kann; man reicht mir aber einen Rettungsanker; nun kommts darauf an, ob ich denselben (in einem freien Acte) ergreifen will oder nicht; ergreife ich ihn, so zieht man mich heraus, indem ich festhalte u. s. w. Hier ist und bleibt mein freies Ergreifen und Festhalten das Formale (in genere moris), alles Andere, sowohl Nachfolgende als Voraufgehende, macht das Materiale und die conditio sine qua non in diesem ganzen Rettungsacte aus. Zwar wäre ich nicht gerettet worden, wenn man mich nicht herausgezogen hätte; aber man hätte mich auch nicht herausziehen können, wenn ich nicht gefasst hätte. Aber diese Wechselseitigkeit besagt weiter nichts, als daß eben der ganze Rettungsact getheilt, nach zwei Seiten hin vertheilt ist. Supponiren wir nun, daß das Darreichen des Rettungsanker nur geschehen sei mit Rücksicht auf mein vorausgesehenes Erfassen, so daß es sonst unterblieben wäre, so liegt das Formale meiner Erfassung vollständig vor. Also ist in

dieser Theilungstheorie zu sagen: wir können nichts ohne Gott, — aber, wohlgemerkt nur in genere executionis —; doch eben so kann Gott nichts ohne uns,*) und obendrein: unser Act ist das Normgebende für Gottes Act.

§. 95.

Fünfte Schwierigkeit.

Unmittelbar an die vorgenannte schließt sich folgende Schwierigkeit: das Essentialste in der moralischen Handlung ist die Freiheit in derselben, die freie Setzung derselben. Strict an die Freiheit als solche in dem Acte knüpft sich das Verdienst oder Misverdienst, nicht so an die materiale Execution des Actes in allen seinen inneren und äußeren Abstufungen. Wenn die äußere Execution als Integrirendes nicht möglich ist, so genügt eben deßhalb der innerste Act des Consenses. Dieser fällt zusammen mit der Intention. Wir wissen, daß diese gerade es ist, welche die Hauptgüte der Handlung setzt. Folglich ist, insofern im Himmel nur das Verdienst be-

*) Die Verfänglichkeit und Aequivocation des Ausdrucks in dem Satze: „Gott kann den Sünder nicht wider seinen Willen in den Himmel bringen" werden wir später kennen lernen. Hier mögen die Worte des h. Augustin genügen, wenn er sagt: „apertissima insania esset dicere: Deum non posse aliquem peccatorem converti;" Und: „Quis tam impie desipiat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere" (Enchirid. c. 97).

lohnt wird, es einzig und allein das von uns Gesetzte, welches wesentlich und formaliter die Belohnung nach sich zieht, und das selbst dann, wenn materialiter die Belohnung unendlich das Verdienst übersteigt.*) — Gemäß dieser und der vorhergehenden Thesis dürfen und müssen wir also im Himmel also zu Gott sprechen: „o Gott, du hast zwar viel, viel, sehr viel, sehr viel für mich gethan, ja, materialiter die Sache genommen, nicht blos das Allermeiste, sondern unerfaßlich viel; aber hätte ich nicht consentirt, so hättest du noch nichts, gar nichts machen können, hättest mich nicht retten können, hättest mich nicht belohnen können, hättest alle deine Herrlichkeit hier im Himmel mir nicht als verdienten Lohn geben können. Wir haben also beide Theil an meiner Beglückseligung, so aber, daß die Hauptsache u. s. w." (vox faucibus haesit)**)

---

*) Das Augustinische: „Deus remunerat in nobis sua propria dona“ kann in dieser Theorie formaliter gar nicht zur Anwendung kommen, wie immer man auch zu dem Uebernatürlichen seine Zuflucht nimmt. Denn: „gratia nunquam destruit naturam“ (Th.)

**) Die Theologen dieser Art helfen sich hier mit dem Dogma, daß die perseverantia finalis lediglich ein reines Gnadengeschenk Gottes ist. Das macht allerdings einen Strich durch die ganze menschliche Berechnung. Aber nun fragt es sich: ob nicht gerade mit diesem Dogma, allem Vorhergehenden gegenüber die eigentlichen Schwierigkeiten beginnen! —

§ 96.

Sechste Schwierigkeit.

Wenn die potentiale Indifferenz das Wesen (essentia im stricten Sinne) der Freiheit ausmacht, so folgt, daß die libertas specificationis d. h. die Freiheit, eben so gut das Böse, als das Gute wählen zu können, wesentlich zur Freiheit gehöre. Wer möchte das behaupten?! „Velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum“ (Th. Q. 22. de Verit. q. 6.) d. h. wo eine solche Möglichkeit der Wahl vorhanden ist, da ist a fortiori die wesentliche Freiheit, so daß also jene ein Zeichen und ein Zeuge von Anwesenheit dieser ist. Abfallen können von der richtigen Ordnung der Dinge, also sündigen können, ist fürwahr eine erbärmliche Freiheit! Sie ist eine Unvollkommenheit im wahrsten Sinne des Wortes. „Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea, quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem, quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde, quod liberum arbitrium diversa eligere possit *servato ordine finis*, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus“ (Sa. th. p. 1. q. 62. a. 8. ad 3).

„Voluntas divina se habet ad opposita, non quidem, ut aliquid velit et postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret, nec ut possit velle bonum et malum, quia *defectibilitatem* in in Deo poneret, sed quia potest hoc velle et non velle" (Q. 24. de Verit. a. 3.). „Ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indeterminate se habeat ad bonum *et ad malum* (Th. 2. D. 25. q. 1. a. 1. ad 2). — Zur Freiheit gehört wesentlich, und das genügt vollends, daß der freie Wille Herr seines Actes ist („quod sit domina sui actus" wie früher schon gesagt). Diese Herrschaft liegt aber vollends darin, daß der Wille handeln und nicht handeln kann („domina est sui actus, quia in ea existit *agere et non agere*" Sa. c. Gent. l. 2. c. 47). Also genügt die libertas contradictionis und ist nicht nothwendig die libertas specificationis oder contrarietatis.*) Das hier unten bezeichnete Dubium ändert nichts an unserer Sache, da die Gegner das radicalste Wesen der Freiheit in der potentialen Indifferenz suchen. Also folgt immer nothwendig die Freiheit zu sündigen eben so gut, als die Freiheit Gutes zu thun. Es folgt noch mehr.

§. 97.

Siebente Schwierigkeit.

Es folgt, daß die Creatur, welche immer sie sein mag, wesentlich **eben so gut** für das Gute, als für das Böse sich entscheiden könne. Man beachte hier zwei

*) Ueber das Dubium: ob nicht in Bezug auf unseren gegenwärtigen Zustand die libertas specificationis nothwendig sein könne? siehe die Theologie.

Dinge: erstens das „wesentlich" und zweitens das „eben so gut;" das Erstere kann die Thesis eben so gut mildern, als verschlimmern; das Zweite macht sie schlimm. Wesentlich ist nämlich dieselbe Indifferenz vorhanden, sei es, daß diese potentiale Indifferenz (oder aequilibrium) die (pelagianische) absolute Gleichmäßigkeit (das Zünglein der Wage in der Mitte), oder daß sie die (molinistische) relative Gleichmäßigkeit ist, die zwar (per accidens) nach einer Seite geschoben sich findet (das Zünglein der Wage auf eine Seite geneigt), dann aber doch immer wesentlich die vollste Selbstentscheidungskraft oder Neigungskraft (wenn auch nicht in genere executionis operis exterioris) besitzt. In accidentaler Weise, also mit Bezug auf diese weitere Execution der Entscheidung, mögen Schwierigkeiten vorliegen, wie sie uns leider die traurigste Erfahrung zeigt; aber das ändert nichts an der wesentlichen Entscheidungskraft. — Diese ist — und das besagt eben die potentiale Indifferenz — wesentlich **gleich gut** im Stande, sich für das Eine, wie für das Andere zu entscheiden, weil sonst ja eben die postulirte Indifferenz ihrem eigentlichsten Begriffe nach aufgehoben wäre. Wir werden anderswo sehen, was die Theologie dazu sagt.

§. 98.

Achte Schwierigkeit.

Daraus und aus dem früher Gesagten folgt, daß Gott in dieser Theilungstheorie nicht mehr Urheber und Mithelfer an den guten Werken ist, als an den bösen

Werken. Es hilft nichts, wenn man sich damit helfen will, daß man entgegnet: Gott intendire das gute Werk, nicht aber das böse, sondern lasse dieses blos zu. Denn es fragt sich nicht darum, was Gott **intendirt**, sondern **thut**. Nehmen wir nun den allergeringsten Grad dieser Theilungstheorie auf der liberalen Seite, so sagt man so: wenn der Mensch Gutes thut, so ist das deßhalb, weil Gott ihn in solche Verhältnisse gesetzt hat, worin der Mensch, wie Gott voraussah, einwilligte und mitwirkte; wenn dagegen der Mensch Böses thut, so geschieht das, weil Gott ihn in solche Verhältnisse gesetzt oder in solchen Verhältnissen belassen hat, worin, wie Gott voraussah, der Mensch nicht einwilligte und Böses wollte. Was die Theologie hierzu sagt, anderswo.*)

§. 99.

Neunte Schwierigkeit.

Bei dieser Theilungstheorie darf ich freilich wol Gott bitten, er möge mich doch in solche Verhältnisse setzen, worin er voraussieht, daß ich einwilligen werde;

---

*) Diese Thesis stelle ich vorzugsweise dann, wenn man sollte die Ausflucht ergreifen wollen, das Formale (was oben besprochen) darin zu finden, daß Gott in diese oder jene Verhältnisse setzt, wie er will; und ich stelle die Thesis dann, wenn man den Thomisten mit derselben nahen zu können glaubt; und um so mehr stelle ich sie dann, weil die bloße Cooperation eben so wohl von dieser Anschuldigung zu reinigen bleibt, wie im Thomistischen Systeme die praedeterminatio physica.

aber ich darf ihn nicht bitten, er wolle mir den guten Willen, die Einwilligung oder den Consens geben, in mir bewirken. „Irrisoria enim est petitio, cum ab eo petitur, quod scitur ipsum non dare, sed, ipso non donante, esse in potestate hominis“ sagt Augustinus (de don. persev. c. 2.) und: „nam quid stultius, quam orare, ut facias, quod in potestate habeas? (d. nat. et gr. c. 18.)*)

---

*) „Quid ergo petimus, nisi ut fiant ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes? a quo, nisi ab illo, de quo scriptum est: praeparatur voluntas a domino“ (idem, c. duas ep. Pelag. l. 4. n. 26); und: „cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Sic enim velle aut nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat nec superet potestatem“ (de Corr. et Gr. c. 43); und: „Certum est, nos mandata servare, si volumus; sed, quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus, quantum sufficit, ut volendo faciamus. Certum est, nos velle, cum volumus, sed ille facit, ut velimus bonum“ (idem, de Gr. et lib. arb. c. 16). Und: „Haec, itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur: ideo quippe tribuitur, ut cordis durities aufferatur“ (idem, de Praed. Ss. c. 10). Und: „Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia, quaecunque voluit fecit et qui etiam illa, quae futura sunt, fecit, humanas voluntates non posse resistere, quo minus faciat ipse, quod vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit. Nisi forte, ut ex multis aliqua commemorem, quando Deus voluit Sauli regnum dare, sic erat in potestate Israelitarum, subdere se memorato viro, sive non subdere, quod utique in eorum positum erat vo-

Es ist diese letztere Bitte aber auf ein viel vorzüglicheres Gut gerichtet, als die erstere. Dieses, als das vorzüglichere Gut, wäre das, was wir selbst zu geben hätten. Ja, es dürfte sich nicht unschwer zeigen lassen, daß das Gebeth in dieser Theilungstheorie ganz wegfalle und wir nur zu handeln, nicht aber zu beten hätten; zum Allermindesten aber, daß die Gabe des Gebets Jedem und immer gegeben werde und daß es also wiederum lediglich von dem Menschen abhange, ob er beten will. Was dazu die Theologie sagt, darüber anderswo.*)

---

luntate, ut etiam Deo valerent resistere. Qui tamen hoc non fecit, nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium, quo placuerit, inclinandorum omnipotentissimam potestatem" (idem, de Corr. et Gr. c. 14). Solcher Stellen könnte ich tausende anführen aus Augustinus, und zwar aus allen seinen Schriften. Diese Stellen habe ich deßhalb angeführt, um zu zeigen, wie Augustinus überall sich gleich bleibt, nicht aber, wie ich leider habe von Theologen schon hören müssen, eine oder die andere barocke Stelle hat, die extravagant sei. Solche Aeußerungen sind zu scandalös, als daß man sie ignorire. Ich verweise Diejenigen, welche so urtheilen (weil sie Anderen nachsprechen, jedenfalls nichts von Augustinus wissend) vorerst auf Bossuet def. de s. Pères. und Bellarmin, l. II. de Gr. et lib. arb. c. XI. und Maldonat in 6. Joh. wo es heißt: „is autor est Augustinus, ut ejus sententia, si vel nulla scriptura, nulla ratione, nullis aliis autoribus probaretur, sola personae reverentia satis magnam autoritatem mereretur".

*) Die Theorie des Alphonse le Moine, aufgewärmt durch Tournely, wird man nicht als Ausflucht gewinnen.

§ 100.

Zehnte Schwierigkeit.

Die nunmehr noch hervorzuhebenden Schwierigkeiten zeigen uns, wie die Vertheidiger der potentialen Indifferenz mit der ihr eigenen absoluten Selbstentscheidung sich in die allerflagranteste Opposition mit Thomas setzen, so zwar, daß eine diametralere Contraposition nicht möglich ist; und diese Contraposition ist eine derartig centrale, daß durch dieselbe die ganze Lehre des h. Thomas über das Wissen und Wollen Gottes radical und total umgestoßen werden muß. Die Behandlung dieser Schwierigkeiten muß der Metaphysik vorbehalten bleiben; ich will sie hier nur andeuten, so weit hinreichend und nothwendig ist.

Wenn die Lehre von der potentialen Indifferenz mit der ihr eigenen absoluten Selbstentscheidung wahr ist, dann folgt in riguroser, vollgültigster Consequenz, daß Gott die freien Handlungen der Creatur **nicht in sich, sondern außer sich** erkenne. Thomas lehrt constant von Anfang bis zu Ende in allen seinen Werken (mit einer Deutlichkeit und Präcision, die Alles übertreffen, was je deutlich und präcis geschrieben worden ist), daß Gott Alles, Alles ohne Ausnahme, nur erkennt und nur erkennen kann, **in sich**, in **seiner eigenen Wesenheit** (cf. Sa. th. p. 1. q. 14. a. 5. — und den ganzen Tractat daselbst über das Wissen Gottes; Sa. c. Gent. l. 1. c. 45 — 58). Thomas lehrt folgerichtig, daß das Wissen Gottes (natürlich in Verbindung mit seinem Willen) die Ursache **aller** Dinge ist (Sa. th. 1. q. 14. a. 8).

Thomas lehrt folgerichtig, daß Gott nicht deßhalb die Dinge und freien Handlungen weiß, weil sie sind und sein werden, sondern gerade umgekehrt, daß deßhalb die Dinge und freien Handlungen sind und sein werden, weil Gott sie kennt, wie Augustinus schon deutlich hervorhebt: „universas creaturas et spirituales et corporalis non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit“ (l. c.). Weil nun das sogenannte decretum divinum nichts Anderes ist, als das eigene Wissen und Wollen Gottes, so sagt man kurz, Gott erkenne Alles, was immer er erkennt, in seinen göttlichen Decrete. Dieses bezeichnet man also ganz natürlich und ganz exact formal als das „medium cognitionis.“ Nachdem nun die indifferentia potentialis und die mit ihr nothwendig gesetzte absolute Selbstentscheidung als zur Freiheit wesentlich nothwendig angenommen wurde, sah man sich genöthigt, jene Lehre des Thomas in Bezug auf die freien Handlungen zu leugnen und zu lehren, daß Gott die freien Handlungen **außer sich, nicht in sich** erkenne. Denn man sah ganz richtig, daß mit dem Erkennen Gottes in sich oder mit dem göttlichen Decrete die potentiale Indifferenz mit ihrer absoluten Selbstentscheidung nicht bestehen könne. Denn: das der potentialen Indifferenz mit ihrer absoluten Selbstentscheidung voraufgehende wirkliche Wissen (oder Decret) Gottes würde ja jene absolute Selbstentscheidung radical und total unmöglich machen. Die Creatur in ihrer absoluten, aus sich, durch ihren freien, absolut unabhängigen Willen producirten Selbstentscheidnng hat die formale Ursache dieser Entscheidung **in sich**: also muß Gott, wenn anders er die Dinge in ihreu Ursachen erkennen soll, diese freien Selbstentscheidungen in der betreffenden Creatur als in

ihrer formalen Ursache auch erkennen d. i. extra se. Thomas sagt: „non extra se, sed in se;" die Gegner sagen: „extra se, non in se". — Dadurch wird das göttliche Wissen, consequent das göttliche Wollen, consequent Gott in seiner göttlichen Wesenheit (denn: „suum intelligere, suum velle etc. est suum esse" Th.) in die allerradicalste, in die allerfundamentalste, in die allerweitgreifendste Abhängigkeit von der creatürlichen Selbstentscheidung, kurz von der Creatur gebracht. Die Gegner müssen nothwendig bei ihrer Theilungstheorie in der Lehre von der Freiheit zu der sogenannten „scientia media" ihre Zuflucht nehmen (zu welcher die Pelagianer ihre Zuflucht nahmen.)*) Wie sie sich damit durch ein anfangs hellflackendes Lichtchen getäuscht, in die finsterste Sackgasse aller Schwierigkeiten verlaufen, wird die Metaphysik zeigen.

§. 101.

Elfte Schwierigkeit.

Thomas lehrt: „de contingentibus non datur scientia" d. h. es kann darüber kein begründetes Wissen, sondern nur eine historische Kenntnißnahme geben. „Potest considerari contingens, ut est in sua causa, et sic consideratur ut futurum et, ut contingens, nondum determinatum ad unum (quia causa contingens se ha-

*) Bekanntlich repetirte Faustus immer: „nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nihil decernit" de Nat. et lib. arb. c. 3.

bet ad opposita): *et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni*" (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 13. — cf. Sa. c. Gent. l. 1. c. 67). Nun ist aber in der aus der potentialen Indifferenz heraus sich in absoluter Selbstständigkeit entscheidende Wille der adäquate formale Grund der Determination. Dieser Wille selbst ist also eine causa contingens, ein contingentes Ding. Also ist jede Möglichkeit eines früheren Wissens radical ausgeschlossen („contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni"!). Das Höchste, was hier zugelassen werden kann und möglich ist, das wäre eine Conjecturalkenntniß, eine auf anderweitigen vorausgehenden Gründen beruhende, mehr oder weniger wahrscheinliche Vermuthung über die so oder anders eintreten werdende Entscheidung. „Unde: quicunque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum (d. h. in ihrer unmittelbaren Ursache, dem Willen nämlich, als selbst contingenter Ursache), non habet de eo, *nisi conjecturalem cognitionem*" (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 13). Eben deßhalb schließt Thomas, daß Gott außer diesem Modus der Erkenntniß einen anderen besitzen muß. „Deus autem cogniscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis (d. h. immediatis et contingentibus), sed etiam prout unum quodque eorum est actu in se ipso" (ibid.)*). Und Thomas setzt geradezu

---

*) In diesem hier absichtlich cit. Artikel (wie auch sonst, wo immer es hinreicht) recurrirt Thomas nach dem „in se ipso" unmittelbar auf die „aeterna praesentia rerum in conspectu Dei", als auf den formal directen, unmittelbar weiteren Grund. Wenn die Gegner dieses misbrauchen, um das Obige „in se ipso ut in causa" zu leugnen, so verräth

diesen göttlichen Erkenntnißmodus dem unsrigen gegenüber, welcher letztere allerdings nach den Dingen sich zu richten, also von den Dingen die Kenntniß herzunehmen hat, während umgekehrt mit Bezug auf die göttliche Erkenntniß die Dinge sich nach dieser zu richten haben. „Sicut apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum“ (Sa. c. Gent. l. 1. c. 67). In dem Momente als, wo die Entscheidung des freien Willens einzig und allein in diesem selbst liegt und darin seine adäquate Ursache hat („quia voluit“ wie wir früher gesagt), in eben dem Momente hört die **Infallibilität** des Wissens auf. Diese kann nur gerettet werden in der Theorie des h. Thomas (oder besser in der peripatetischen Theorie, denn auch Aristoteles hat

---

das entweder eine gewaltige Unkenntniß oder keinen guten Willen. Um diese Ausflucht zu beseitigen, frage ich: wodurch sind denn die Dinge präsent? — Das ist eben unsere eigentliche oben gestellte Frage, nur um einen Grad hinausgeschoben! Die Antwort hierauf gibt Thomas allüberall, wo es darauf ankommt und wo die erstgegebene mit der „aeterna praesentia“ nicht die treffende und adäquate ist: „Deus cognoscit ab aeterno actus nostros liberos in sua voluntate ut causâ“ (Sa. c. Gent. l. 1. c. 67 u. 68). Ich sagte: es verräth eine solche Einwendung bei dem a. 13. l. c. eine gewaltige Unkenntniß! Ich muß noch hinzufügen; daß ich mich damit in allergelindester Weise ausgedrückt habe. Man lese, ich will nicht sagen, Alles, was in die göttliche Erkenntnißtheorie von Thomas gehört, sondern blos die cit. q. 14. im Zusammenhange. Dann ist es unmöglich, auch nur auf den Einfall zu kommen, als habe Thomas etwas Anderes sagen wollen. Er würde in einer Weise sich selbst widersprochen haben, wie man es von keinem Trivialschüler voraussetzen darf.

sie), wornach Gott freilich die Dinge erkennt, wie sie in sich selbst sind, aber dies nur dadurch, daß er sie in seiner eigenen Wesenheit als dem letzten Grunde erkennt. „Deus ergo se ipsum tantum cognoscit in se ipso; alia vero in se ipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam. Et secundum hoc Philosophus dicit, quod Deus tantum seipsum cognoscit; cui etiam consonat dictum Dionysii (VII. de div. Nom.): Deus existentia cognoscit, non scientia, quae sit existentium, sed quae sit sui ipsius“ (Th. Q. de Verit. q. 2. de Scientia Dei, a. 3. ad 5)*). Wo bleibt im gegentheiligen Falle das „supremum dominium“ Gottes? Wo bleibt die Unwandelbarkeit Gottes, dessen Wissen, je nachdem ich mich so oder anders entscheide, so oder anderes, wenn auch von Ewigkeit her, weiß? Die prioritas causa ist und bleibt außer Gott.

---

*) Man wunderte sich, als die Güntherauer das Vorauswissen Gottes anzweifelten. Aber noch mehr muß man sich wundern über diese den Güntheranern angethane Verwunderung! Nichts war natürlicher, als die Folgerung, welche die Güntheraner aus den ihnen zugestandenen Prämissen (potentiale Indifferenz und absolute Selbstentscheidung) zogen! Die Güntheraner können nur widerlegt werden durch Thomistische Leugnung der Prämissen. Man hat es vorgezogen, den Güntheranern gegenüber sich lieber lächerlich zu machen, als Thomas zu folgen! —

§. 102.

Zwölfte Schwierigkeit.

Um die Sache mit einem Dutzend Schwierigkeiten zu schließen, lasse ich als letzte eine Schwierigkeit folgen, die ins practische Leben einschlägt. Sie ist diese: es wird sich schwer leugnen lassen, daß durch die Theilungstheorie der liberalen Freiheitslehre ein den Stolz überhaupt und das gleichgültige Hinausschieben der Sinnesumänderung für den Sünder insbesondere kräftig nährendes Unabhängigkeitsbewußtsein dem Menschen eingeflößt wird. „Es kommt auf mich an! Wenn ich will, so werde ich u. s. w.! Meinen Willen habe ich immer in meiner Gewalt! Wenn's Zeit ist, so werde ich u. s. w.!" — Man sieht, wohin das hinausgeht. Als ich einmal einem sehr gelehrten Philosophen diese Theorie in ihrer Schwierigkeit vorführte und dann fragte: wie kann man dabei in Allem Gott die Ehre geben und Gott Alles zuschreiben außer der Sünde, wenn man anders bei der Wahrheit bleiben will? antwortete mir dieser Philosoph (der zugleich ein äußerst orthodoxer Katholik ist): das geschieht blos Höflichkeitshalber, wenn wir Alles Gott zuschreiben. Und der Mann machte keinen Spaß, wie man meinen könnte, sondern vermeinte tief ins Reich der Wahrheit zu blicken. Aber wo bleibt die Wahrheit bei dieser Höflichkeit?!*) — Haben die

*) Vielleicht hilft man sich so: „Gott will's so"! Antw.: man hüte sich, durch Beweisung einer Höflichkeit sich einer schlimmen Unhöflichkeit schuldig zu machen. Bei-

Heiligen, welche sammt und sonders **Alles** Gott zuschreiben und zugeschrieben wissen wollen, Unwahres geredet und Unwahres gefordert. Die liberalen Freiheitslehrer erlauben es sich, das zu sagen, freilich mit so viel Clauseln, daß man sieht, sie befinden sich in einer äußerst mißlichen Situation. Das Volk meint dann aber, sie wären äußerst gelehrte Leute, denen der gemeine Verstand nicht mehr folgen könne*). — Wo bleibt die Hoffnung der Sünder, wenn sie in entscheidendem Momente auf sich selbst angewiesen werden?**) Ich weiß es nicht,

spiel: General N kommt in Berlin zum Kaffeehause, und fordert vom Kellner eine Portion. Der Kellner scheint den Herrn General trotz wiederholter Erinnerungen zu vergessen. Endlich wendet sich der General barsch an den Wirth selbst: „Herr Wirth, schon eine halbe Stunde sitze ich hier wie ein Narr, ohne vom Kellner Kaffee zu bekommen." Der Wirth hastig zum Kellner: Herr „Kellner, der Herr General sitzen da wie ein Narr eine halbe Stunde, ohne Kaffee zu bekommen"!

*) So findet's man in einer Menge von Büchern und Leben der Heiligen. Wenn die Ausdrücke, womit die Heiligen — ächt thomistisch — Alles Gott zuschreiben, sehr scharf und frappant sind, so machen die Herausgeber ihre scandalösen Anmerkungen, worin sie sagen: „solche Aeußerungen der Heiligen müsse man ihnen zu gut halten; es seien das exorbitante (!!) Ausdrücke; wenn das wahr wäre, so ginge die Freiheit zu Grunde u. s. w." Derartige miserable Anmerkungen fand ich noch allerjüngst in einem neu herausgekommenen Leben einer Heiligen (der h. Catharina von Genua von P. Lechner, Regensburg 1859. Seite 101 u. 106 die Anmerkung).

**) Einst hatte ich mit einem schweren Gewohnheitssünder zu thun. Auf meine dringenden Ermahnungen antwortete mir derselbe zuletzt: „Herr Pfarrer, ich kann's

und ich will nicht richten; ich habe gleich anfangs erklärt, daß ich alle meine categorisch hier ausgesprochenen Anschuldigungen so lange hypothetisch verstanden wissen

---

nicht." Ich: „mein Sohn, Gott kann's — du mußt beten." Der Sünder: „ja, Herr Pfarrer, beten kann ich nicht!" Fürwahr, ein armer Sünder! Aber, was nun? Was würde ihm jetzt ein liberaler Freiheitslehrer habe Stichhaltiges sagen können? Würde er ein Dogma erfunden haben, vermöge dessen er gesagt: Gott gebe immer und überall Jedem die Gabe des Gebets?! — Ich: „Nun gut, mein Sohn! so schlimm auch die Sachen stehen; — ich will dann für dich beten und Andere für dich beten lassen! — Komme bald wieder —". — Nach acht Tagen kam der Sünder, aber nicht als armer, sondern als reichbegnadigter, und legte eine überaus gute und nachhaltige Generalbeichte ab. — Freilich ist Vieles zu entschuldigen, weil jene Theilungstheorie schon in die Catechismen und alle Gebetbücher Eingang gefunden hat. Denn hier lehrt und betet man also: „o Gott ich hoffe durch die Verdienste Jesu Christi und meine eigene Mitwirkung u. s. w.", oder (denn vielleicht hat man das Misliche gemerkt) noch unverständlicher mit Bezug auf die gewohnten Erklärungen so: „o Gott ich hoffe durch die Verdienste Jesu Christi vermittelst meiner eigenen Mitwirkung u. s. w." (Französisch: „par la grâce de Dieu et par ma propre force"). Dagegen erweckt die Kirche die Hoffnung so: „familiam tuam, quaesumus Domine, continua pietate custodi: ut quae in sola spe gratiae coelestis innitur, tua semper protectione muniatur. P. D. N. J. Chr. Amen" (Dom. V. potest Epiph.). Daß dabei die Thätigkeit des hoffenden Subjects in geeigneter Weise supponirt wird, versteht sich von selbst. Aber supponirte Sachen immer mit aufnehmen wollen, nennt man — Naseweisheit; und, insofern als supponirte Sachen einer anderen Definition bedürfen, als die Sache, welche man gerade definiren will, — Ungeschicktheit. —

will, bis die Entscheidung vorliegt. Aber: wenn wirklich diese Theilungstheorie der von mir als „liberale Freiheitslehre" bezeichneten Ansicht nicht richtig ist, dann ist jedenfalls in dieser Theorie die allerschlimmste Mislichkeit die, daß sie das Fundament des ganzen christlichen Lebens — die Demuth — durch eine schlimme Selbstverblendung untergräbt. Es läßt sich nicht leugnen, daß man bei vorgenannten Schwierigkeiten, zum mindestens theilweise, an die Worte des Horaz (l. I. ep. 18) erinnert wird:

„Haec statis est orare Jovem, quae donat et auferet,
„Det vitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo" —

und des Isocrates (or. ad Demoniac.):

„ἡγοῦ κράτιστον εἶναι παρὰ μεν Θνοῦ εὐτυχίαν, παρά δε ἡμῶν εὐβουλίαν" —

und des Seneca (ep. 53):

„Est aliquid, quo sapiens antecedat Deum; ille naturae beneficio non timet, suo sapiens." — und abermals: „Quis dubitare potest, quin deorum immortalium munus sit, quod *vivimus*, philosophiae quod *bene* vivimus? Itaque tanto plus nos debere huic, quam Diis, quanto majus beneficium est *bona* vita, quam *vita* (ep. 90). Cicero meint, diese Ansicht sei die allgemein verbreitete: „Atque hoc quidem omnes mortales sic habent: externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitae a Diis se habere; — *virtutem* autem nemo unquam acceptum Deo retulit. Nimirum recte; propter virtutem enim jure laudamur et in virtute recte gloriamur: quod non contingeret,

si donum a Deo, non a nobis haberemus... Judicium hoc omnium mortalium est: fortunam a Deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam" (de nat. Deor. l. III. c. 63). Cicero hätte zwar durch Aristoteles und Platon auf andere Gedanken kommen können. Während jener fortwährend wiederholt: „secunda moventia non movere nisi mota a primo; causas secundas non agere nisi in virtute causae primae" erklärt dieser die Tugend als das „divinorum divinissimum" und als ein „donum Dei". Ja Cicero selbst wetteifert mit Platon und Aristoteles, die Tugend, als dem kostbarsten von allen Schätzen, das größte Lob zu geben, so daß selbst Christen sich hier können beschämen lassen. Wie das aber mit der eben angeführten Selbstvergötterung und mit dem oben §. 74. citirten Bekenntnisse zu vereinigen sei; ob Cicero nicht derselben „inconstantia", welche er dem Platon vorwirft, sich selbst schuldig mache; kurz, wie das große Problem der Freiheit einer Seits und der göttlichen Omnipotenz anderer Seits zu lösen sei, wer mag darüber den Heiden Vorwürfe machen, von denen Plutarch (de Is. et Osir.) das traurige Bekenntniß ablegt: „Vetustissima a sacrarum litterarum professionibus et legum latoribus derivata est ad Poetas et Philosophos opinio, auctore quidem ignoto, et fide tam certa et indelebili, ut non in sermonibus tantum et rumoribus versata sit hominum, verum etiam in mysteria et sacrificia tam graeca quam barbara sese insinuaverit.... quum permulta e bonis juxta malisque sint confusa... non esse unum aliquem promum, qui e duobus doliis res nobis veluti aliquem liquorem, cauponis more, distribuat atque misceat... Si enim nihil sine causa fit, et mal causam bonum non praebet, necesse in natura, ut boni,

ita etiam mali ortum peculiarem suumque principium extare. Atque haec quidem sententia plerisque et iisdem sapientissimis probatur. Existimant enim alii duos Deos, quasi contrariis deditos artibus, ut bona alter, alter mala conficiat". Das Problem über den Ursprung des Bösen ist ja ganz identisch mit unserer Frage über die Freiheit und ihr Verhältniß zu Gott dem Weltregierer. Daher die natürliche Folge, daß die Heiden schwankten zwischen zwei Principien, und hinwieder zwischen dem Fatum und der Gottlosigkeit. Wir wollen die ganze Schwierigkeit dieses Problems für die natürliche[,] sich selbst ohne die übernatürliche Offenbarung überlassene Vernunft anerkennen. Wir wollen gern gestehen, daß die Philosophie, ohne die Theologie, hier sich nicht zurecht finde. Wir wollen bereitwilligst anerkennen, daß gerade hier die schwierige, ja die allerschwierigste Seite der Philosophie (ohne die Theologie) sich findet. Aber je schwieriger die Sache ist, desto weniger darf es geduldet werden, wenn man hier leicht zu Werke gehen und die Sache leicht machen will, wie das auf den ersten Blick durch Annahme der potentialen Indifferenz und der mit ihr nothwendig verbundenen mechanischen Cooperation geschieht und geschehen soll. Gerade das, was man von Molina zu sagen pflegte: „er habe diese schwierige Sache so klar dargelegt, als wenn er dem lieben Gott in die Karten geschaut", gerade das ist ein äußerst schlimmes Urtheil gegen ihn. Dasselbe gilt von Allen, welche in besagter Weise die Sache lösen wollen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß dieses Problem ganz coincidirt mit dem, was die Theologie zu beantworten hat. Daher will ich, ehe wir an Thomas gehen, in dieser Sache, nochmals die Schwierigkeit in ihrer ganzen

Größe durch einen Mann hervorheben lassen, der nicht minder groß als Philosoph da steht, denn als Theolog, durch den großen h. Augustinus, der in einem zwanzigjährigen Kampfe mitten im Feuer gegen die Bekämpfer dieses schwierigen Problems gestanden und als ruhmgekrönter Sieger daraus hervorgegangen ist. Die allerernsteste Hervorhebung der Schwierigkeit ist durchaus nothwendig, ja nothwendiger als die Lösung selbst, auf daß sich Niemand täusche und täuschen lasse. Können wir sie nicht lösen, wohlan, so wissen wir mehr durch die Unlösbarkeit, als durch halbwahre, also vielleicht ganz unwahre vorgebliche Lösungen. Augustin spricht also: „Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia*) disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut, quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur aufferri“ (de gr. Chr. c. 47); und: „Sunt quidam, qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis arbitrium; aut quando gratia Dei defenditur, negari existement liberum arbitrium... Itaque, dilectissimi, ne vos perturbet hujus quaestionis obscuritas“ (de gr. et lib. arb. l. 1. c. 1); und: „Si

---

*) Statt „gratia“ setze man überall „auxilium“, so passen alle Texte für die Philosophie. Ich will nicht, wie sich von selbst versteht, daß die Theologie mit der Philosophie confundirt werde; aber wehe, wenn die Theologen ich will nicht sagen „nichtphilosophisch“, sondern „unphilosophisch“ zu Werke gehen. „Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile“ s. Th. Sa. th. p. 1. q. 2. a. 2. ad 1.

tibi proponam quaestionem, quo modo Deus Pater attrahat ad Filium homines, quos in libero dimisit arbitrio, fortassis eam difficile soluturus es. Quo modo enim attrahit, si dimittit, ut quis, quod voluerit, eligat? Et tamen utrumque verum est; sed intellectu hoc penetrare pauci valent“ (l. 2. c. litt. Pet. c. 84); und „Aut non intelligit librum meum, aut forte ipse (Florus nämlich) non intelligitur, quando difficillimam quaestionem et paucis intelligibilem solvere atque enodare conatur. Ipsa est enim quaestio de gratia Dei, quae fecit, ut homines non intelligentes putarent, Apostolum dicere: „„faciamus mala, ut veniant bona““. Unde Apostolus Petrus:... „„sicut et dilectissimus frater noster Paulus secundum eam, quae data est ei, sapientiam scripsit vobis,... in quibus sunt quaedam difficilia intellectu““ (ad Val. ep. 46)*). Das möge genügen, um gegen Anflug von Leichtsinn in dieser Sache zu schützen.

Wollte man aber hieraus schließen, ich solle also lieber schweigen, als diese Sache behandeln, so antworte abermals, statt meiner, derselbe Augustinus: „Dicatur ergo verum, maxime, ubi aliqua quaestio, ut dicatur, impellit; et capiant, qui possunt, ne forte, cum tacetur propter eos, qui capere non possunt, non solum veritate fraudentur, verum etiam falsitate capiantur, qui verum capere, quo caveatur falsitas, possunt. Facile est enim, imo et utile, ut taceatur aliquid verum propter incapaces... Sed alia est ratio verum tacendi, alia verum dicendi necessitas. Causas tacendi longum est

---

*) Ueber die Autorität des Augustinus s. oben §. 99. Schluß der Anmerk.

omnes quaerere et inserere... Cum autem res vera ita se habet, ut fiat pejor nobis dicentibus ille, qui capere non potest, nobis autem tacentibus ille, qui potest: quid putamus esse faciendum? Nonne potius dicendum est verum, ut qui potest capere capiat, quam tecendum, ut non solum id ambo non capiant, verum etiam, qui est intelligentior, ipse sit pejor? Qui si audiret et caperet, per illum etiam plures discerent. Quo enim est capacior, ut discat, eo magis est idoneus, ut alios doceat. Instat inimicus gratiae atque urget modis omnibus, ut credatur secundum merita nostra dari, ac si gratia jam non sit gratia; et nos nolumus dicere? Timemus enim videlicet, ne loquentibus nobis offendatur, qui veritatem non potest capere, — et non timemus, ne, tacentibus nobis, qui veritatem potest capere, falsitate capiatur!" (de don. pers. c. 16).

§. 103.

Schluß und Uebergang zur Thomistischen Lehre.

Angesichts der vorgenannten Schwierigkeiten, — namentlich wegen der so diametral und auf's Allerdeutlichste der bisher vorgetragenen Lehre entgegenstehenden Texte des h. Thomas — ist derjenige vollends entschuldigt, welcher auch andere Theilungspläne sich ansieht, als die auf Seite der liberalen Freiheitslehrer, wie ich sie Kürze halber genannt und bis jetzt vorgeführt habe. Kein Vernünftiger wird das übel nehmen. Je schwieriger eine Sache, desto mehr thut Vorsicht und Umsicht Noth. Die Vorschrift: „audiatur et altera pars" wird rigoros,

wenn man anders der Einseitigkeit im Urtheil entgehen will. Der Weise ändert, wenn die Umstände es erfordern, seinen Plan („sapientis est mutare consilium“ Cic.) und verwechselt nicht den Fehler hartnäckigen Eigensinns mit der Tugend der Beständigkeit, so lange eine Frage noch offenen Spielraum läßt („nunquam laudata fuit in una sententia permansio“ Cic.). Eine Revision der Carten werden wir, Thomisten wie Nichtthomisten, uns doch einmal gefallen lassen müssen. Denn bei dieser Revision wird nicht blos Thomas, sondern werden auch andere Väter und Lehrer der Kirche mitzusprechen haben. Ob die Theilungspläne dieser mit dem des Thomas übereinstimmen, wird sich dann schon herausstellen. Jedenfalls wird man mir, wenn ich zu dem Zwecke die Thomistische Carte vorlege, das um so weniger übel nehmen, als es in dieser Sache ganz besonders ersprießlich sein dürfte, den etwaigen abweichenden eigenen Theilungsplan gerade mit dem Thomistischen vorerst vergleichen zu können. Ja gesetzt auch, ich gebe hier nicht den Plan des englischen Lehrers, sondern den der Thomistischen Schule; wie man sagt, oder der Dominikaner, so würde man auch das mir nicht übel nehmen können. Denn bei einer endgültigen Revision der Carten werden nicht blos gewisse Väter **in der** Kirche, sondern auch diejenigen mitzusprechen haben, von denen Papst Benedict XIII. (cf. Anhang) sagt: „Pretiosus in conspectu Domini Fratrum Praedicatorum inclytus Ordo“. Glücklicher Weise kenne ich (nach zwölfjährigem Studium des Thomas und nach Vergleichung der berühmtesten Commentatoren) unter diesen Brüdern wohl einzelne Varianten in einzelnen Ansichten, die wenig oder nichts mit der Hauptsache zu schaffen haben; aber ich kenne keine zwei Theilungspläne,

den einen von Thomas und den anderen von den Dominikanern ;als seinen Schülern. Also kann ich auch keine zwei geben (nemo dat, quod non habet). Natürlich halte ich mich an die Quelle und werde die Belegstellen, wie immer, nicht blos einfach, sondern hier doppelt und dreifach mittheilen. Sollte man nichtsdestoweniger und trotzdem mich als auf einem **„beschränkten Standpuncte stehend"** *), nämlich auf dem der Dominikaner, bezeichnen: so antworte ich vorerst: „si false locutus sum, redde testimonium falsitatis; si vere, cur me caedis?" dem will ich zwei Zeugen aus den Reihen der Gegner beifügen: Suarez (s. oben §. 74) gesteht: „Semel non admissâ scientiâ mediâ debet necessario admitti *praemotio physica*". Und diese „praemotio

*) So die Rec. im „Mainzer Katholik" Jahrg. 1859. Beiläufig: dieselbe Rec. sagt zweitens: ich wäre „Venturianer" in dem Traditionalismus; und sagt drittens: mein Werk seie nur eine „Bearbeitung des Goudin". Antw. ad 1. die „Beschränktheit" betreffend: „quod est demonstrandum"; ad 2. siehe m. „Supplementband zum 1. B. m. Schule rc. rc." der bekanntlich vor jener Recension erschien, wo die Correctur des Ventura steht; ad 3. wäre sehr gut, wenn's wahr und nicht nach „Hörensagen" gesprochen wäre; ich werde baldmöglichst den Goudin selbst herausgeben, damit Jeder sehe. Alles hat seine Zeit. Man sieht, ich kann auch schreiben, ohne zu zürnen, so gerechte Ursache auch vorhanden ist, zu zürnen. Und ohne Zürnen will ich hier auch das Vierte anführen, was jene Rec. tadelt, nämlich meine „grobe Sprache". Mag sein! „Naturam nemo tollit". Aber: einem Wahrheitsfreunde oder Philosophen gegenüber ist keine gröbere Sprache möglich, als wenn sein „Standpunct ein beschränkter" genannt wird, zumal ohne Gründe anzugeben. Zudem: der groben Sprache wegen die Wahrheit nicht anerkennen wollen, ist jeden Falls etwas viel Schlimmeres, als Grobheit. —

physica" und nichts Anderes, ist es, was man vernünftiger Weise unter dem Standpuncte der Dominikaner verstehen muß. Der andere Zeuge ist Molina. In seiner Concordia (q. 14. a. 13. disp. 26) stellt er präcis die Titelfrage: „Concursus dei generalis an sit influxus in causas, quasi prius eo motae agant; an immediatus cum illis in earum naturalis actiones et effectus?" d. h. ob der generelle Beistand Gottes ein „praevius", oder ein „simultaneus" sei? Dann fährt er also fort: „D. Thomas p. 1. q. 105. a. 5. docet Deum duplici ratione dici operari cum causis secundis, imprimis, quia virtutem illis tribuit ad operandum easque actu conservat; deinde quia eas ad agendum movet, ut quodam modo formas et virtutes earum applicet ad agendum". (Ganz richtig. Dagegen fährt nun Molina fort): „Duo sunt, quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomae. Primum est, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet;... Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum, motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit... Secundum, quod mihi difficultatem parit, est: quia juxta hanc D. Thomae doctrinam Deus non concurrit immediate immediatione suppositi ad actiones et effectus causarum secundarum, sed solum mediate, mediis sc. causis secundis". Das, was hier Molina als den Standpunct des h. Thomas angibt, ist ganz exact eben der Standpunct, den die Dominikaner als den des Thomas vertheidigen. Eine Reihe von solchen Zeugnissen (die ich ein anderes Mal bringen werde) wird uns durch jenes Zeugniß des Molina ersetzt, worin er die Ansicht des Thomas als die gewöhn=

liche unter den Scholastikern hinstellt: „Salva reverentia, quae D. Thomae debetur magna, non miror, si communior Scholasticorum sententia, praesertim eo modo intellecta, quo verba D. Thomae hoc loco ad 3. sonare videntur, a multis dura nimis indignaque divina bonitate et clementia judicetur“ (in p. 1. q. 23. a. 4. disp. 1. memb. 6). Es kommt hier nicht darauf an, die letzte Schlußfolge zu widerlegen, welche Molina rücksichtlich der „Härte“ der Lehre zieht; es genügt, das Zeugniß des Vordersatzes zu haben. — Es ist eine so offenkundige Sache, daß der Standpunct der Dominikaner in zwei Sätzen zu fassen ist, nämlich 1) die „praemotio physica“ (oder in supernaturalibus: die gratiâ se ipsâ efficax) und die „praedestinatio ante praevisa merita“ (nicht aber „post praevisa merita“), daß darüber gar kein Zweifel Statt finden kann (cf. die Bulle „Demissas Preces“ im Anhange) so wenig als darüber, daß der Standpunct der Gegner die mit der potentialen Indifferenz nothwendig verbundene Lehre von der „scientia media“ ist. Wer also den Standpunct der Dominikaner als beschränkten hinstellt, der stellt eben diese Lehren als beschränkte hin: und der möge sehen, wie er mit dieser cit. Bulle fertig werde; mit mir hat er nichts zu schaffen. — Länger zu schweigen, nachdem in den letzten Jahren mehrere Schriften diese Sache ex professo behandelt haben, hieße der Wahrheit einen schlechten Dienst leisten (Qui tacet, consentire videtur). Wenn die Wahrheit nicht Herberge findet, so ist das noch kein Zeugniß gegen sie. Der Diener ist nicht über den Meister. Uebrigens urtheile man, wenn diese meine Arbeit vorliegt, ob alle die Darstellungen der Lehre des h. Thomas in dieser Sache, welche in die Hände der Studirenden kommen

und in neuester Zeit gegeben sind, irgend wie als „genügende Darstellungen" befunden werden können, so daß die meinige „überflüßig" zu nennen sei.

§. 104.

II. Die actuale Indifferenz und die dynamische Cooperation.

(cf. §. 88 und 89.)

Um den Leitfaden in unserer Materie sicher zu fassen und fest zu halten, erinnere ich vorerst wieder daran, daß sich Alles um die „Indifferenz" dreht und concentrirt. Sobald und wo diese aufgehoben wird, da und sofort wird die Freiheit aufgehoben. Das wissen die Thomisten so gut, wie alle anderen liberalen Freiheitslehrer. Ja, die Thomisten betonen diesen Fundamentalsatz derartig (wie wir hoffentlich bis zum Ueberfluß an den Texten aus Thomas gesehen), daß Papst Benedict XIII. in der Bulle „Pretiosus etc." mit Indignation und unter Androhung von kirchl. Censur die Beschuldigung der Verwandtschaft der Thomisten mit Janseniſtischer Lehre („a qua quam longissime abest et abfuit") zurückweist. Zeigen wir nun, daß die „actuale Indifferenz" noch wirklich und wahrhaft im allerstrictesten und allerwahrsten Sinne des Wortes eine Indifferenz ist und bleibt trotz aller Actualität oder Determination von Seite einer höheren, in die potentiale Indifferenz physisch eingreifenden Ursachlichkeit, so haben wir unser Problem der Lösung zugeführt, weil dann die dynamische Cooperation gerettet und sowohl der causa prima, als der causa secunda Genüge geleistet ist.

Alles kommt zunächst auf die Erklärung des kurzen Ausdrucks „actuale Indifferenz" an. Wir haben früher gesagt: die actuale Indifferenz zum Unterschiede von der potentialen, seie diejenige Indifferenz, welche das die potentiale Indifferenz besitzende Subject behält, nachdem dieses Subject durch eine höhere, actualisirte Ursache in Thätigkeit gesetzt ist. Jede Thätigkeit oder Actualisirung ist eine Determination. Also können wir statt des **„in Thätigkeit setzen"** auch die Ausdrücke **„actualisiren"** oder **„determiniren"** gebrauchen: es ist ganz exact Alles dasselbe. Und wenn das Wort **„Motion"** activ gebraucht wird für „Inbewegungsetzung" (weil hier von der Bewegung des Begehrungsvermögens oder Willens die Rede ist), so bezeichnet auch dieses Wort ganz dasselbe, was die genannten drei ausdrücken. Ich erlaube mir, daran zu erinnern, diese verschiedenen vier Ausdrücke für ein und dieselbe Sache wohl festzuhalten; es wird das ein nicht geringes Licht in die Sache bringen. So wie die „Indifferenz" nichts anderes besagt, als „potentialen Zustand" oder kurz **„Potenz"**: eben so besagen die Ausdrücke „Thätigkeit, Motion, Determination" nichts anderes, als einen **„Act"**. Folglich soll der Ausdruck „actuale Indifferenz" einen Zustand besagen, der ein gemischter oder zusammengesetzter ist aus „Potenz und Act" oder aus einem potentialen und actualen Zustande. Mit anderen und zwar scholastisch gangbaren Worten: die actuale Indifferenz bezeichnet einen „status, in quo componitur actus cum potentia" oder noch deutlicher: „status, in quo componitur aliquis actus cum aliqua potentia". Der hier gebrauchte Ausdruck „componitur", so wie die Sache selbst, führt uns auf die Erklärung einer Distinction, welche zur Fassung der Thomistischen

Lehre aus mehreren Gründen von besonderer Wichtigkeit ist und deßhalb besonders hervorgehoben zu werden verdient, nämlich die Distinction zwischen dem „sensus compositus“ und dem „sensus divisus“ eines Satzes. Durch die Erklärung des richtigen Sinnes dieser Distinction wird zugleich die actuale Indifferenz näher erklärt. Und diese Sache muß gleich hier im Anfange um so ausführlicher erklärt werden, je scandalöser der Misbrauch ist, den die Gegner mit diesen Ausdrücken nach Verdrehung des rechten Sinnes getrieben haben.

§. 105.

Fortsetzung:

Sensus compositus und sensus divisus.

Nach dem so eben Gesagten soll ein actualer und potentialer Zustand oder kurz Act und Potenz in Einem Subjecte vereinigt werden. Es kann nun freilich ein und dieselbe Sache unter ein und demselben Gesichtspunkte nicht zugleich in der Potenz und im Acte sich befinden; das wäre geradezu ein Absurdum, weil ein und dieselbe Sache unter demselben Gesichtspunkte zugleich wäre und doch nicht wäre; aber nichts hindert, daß ein und dieselbe Sache **theilweise** in der Potenz und **theilweise** im Acte sei, beides zugleich, aber nach verschiedenen Richtungen hin oder unter verschiedenen Gesichtspuncten. Solche theilweise Actualität und folglich theilweise Potentialität ist ja, ontologisch die Sache genommen, das Wesen aller Dinge außer Gott, welcher letzterer allein vollständiger oder reiner Act (actus purus) ist, während

jene nur ein Gemisch oder Zusammensetzung aus Act und Potenz sind (cf. Metaphys.) Wie mit dem **Sein,** eben so verhält es sich auch mit dem **Thätigsein** oder der Activität. Eine agirende oder besser actionsfähige Kraft kann nicht unter demselben Gesichtspuncte wirklich thätig und unter demselben Gesichtspunkte blos thätigkeitsfähig sein, oder, sie kann nicht unter demselben Gesichtspuncte im Acte der Thätigkeit und in der Potenz zur Thätigkeit sein. Wohl aber kann eine wirkliche Thätigkeit oder der Act einer Thätigkeit verbunden sein mit einer bloßen Thätigkeitsfähigkeit oder der Potenz zur Thätigkeit, sobald letztere auf ein anderes Object sich bezieht, als erstere. Beispielsweise: wenn ich, der ich vorher in der bloßen Potenz zum Gehen war, jetzt in Wirklichkeit gehe, so kann mit diesem Acte des Gehens sehr wohl die Potenz zum Gegentheil, nämlich zum Ruhen oder auch zu etwas Anderem, zum Sitzen oder Liegen, verbunden sein. Natürlich aber kann mit dem Acte des Gehens nicht zugleich der Act des Sitzens u. s. w. vereinigt werden, da dann das Absurdum entstände, daß zwei conträre Acte, zwei sich geradezu ausschließende Sachen zugleich in Einem Subjecte sich befänden: ich ginge und ich ginge nicht zu gleicher Zeit. Also, kurz und scholastisch die Sache ausgedrückt, so: „actus potest componi cum potentia contraria; sed actus non potest componi cum actu suo contrario.“ Da haben wir die vollständige Erklärung des vielbesprochenen Thomistischen „sensus compositus“ und „sensus divisus.“ Der sensus compositus eines Satzes ist der, wenn zwei sich ausschließende Formen oder Prädicate zugleich mit Einem identischen Subjecte verbunden gedacht werden sollen; der sensus divisus aber der, daß von zwei sich ausschließenden Formen oder Prä-

dicaten die Eine Form (Prädicat) wirklich oder in actu, die Andere dagegen zwar zugleich, aber nur der Möglichkeit nach oder in potentia vorhanden sein soll. Beispielsweise: „ich kann sitzen und stehen." Hier sollen zwei sich ausschließende Formen oder Prädicate (sitzen und stehen) mit Einem Subjecte (ich) verbunden werden. Betreffs der Wahrheit dieses Satzes habe ich also zu antworten: distinguo; in sensu diviso concedo; in sensu composito nego" d. h. ich kann actuell sitzen mit der Potenz zum stehen, freilich; aber ich kann actuell sitzen und actuell stehen, das ist unmöglich. Der hier gegebene Sinn des sensus compositus und sensus divisus ist der allein richtige, wenn von dem Thomistischen sensus compositus und divisus die Rede ist. „Quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen *potentia* deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate. Non enim sunt ista incompossibilia: Deus vult istum salvari, et: iste potest damnari; sed ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, et: iste damnatur" (Th. Q. de Ver. 23. de vol. Dei. a. 5. ad 3). Also: der actuelle Wille zur Rettung kann wohl vereinigt werden mit der Möglichkeit oder Potenz zur Verdammung; aber der actuelle Willen zur Rettung kann nicht vereinigt werden mit der actuellen Verdammung. Hinwieder: „Quamvis de quolibet absolute concedi posset, quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare; tamen, supposito quod praedestinaverit, non potest non praedestinare, vel e converso, quia non potest esse mutabilis. Et ideo dicitur *communiter*, quod haec (sc. propositio): Deus potest non praedestinatum praedestinare, vel praedestinatum non praedestinare, *in sensu composito est falsa, in sensu*

diviso vera. Et ideo omnes locutiones illae, quae sensum compositum implicant, sunt falsae simpliciter" (Th. Q. de Verit. q. 6. de praedest. a. 4. ad 8). Also: der Act der Prädestination kann wohl vereinigt werden mit der Potenz zum Gegentheil, nicht aber mit dem gegentheiligen Acte. Und: „Si autem detur, quod aliqua potentia activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul, quia, etsi utrumque oppositorum, ad quod potentia se habet, sit possibile, unum tamen est impossibile alteri" (Th. Q. 6. de Malo, a. 1. ad 16).*)

Also nochmals (denn die Sache kann nicht genug wiederholt werden, wie die gegnerische Entstellung uns bald zeigen soll): der wahre Sinn und eigentliche Begriff des sensus compositus und divisus ist der, daß der sensus compositus Act mit Act verbindet, der sensus divisus aber Act mit Potenz. So lange man also innerhalb des Bereichs der bloßen Potenz bleibt, kann nie von einem sensus compositus, sondern nur von einem sensus divisus die Rede sein. Beispielsweise: praedestinatus potest damnari: so lange man innerhalb des Reichs der Potentialität oder Möglichkeit, getrennt vom Acte oder der Wirklichkeit, bleibt, ist nichts wahrer als dieser Satz — und wir haben dann den sensus divisus. Aber, wenn ich sage: praedestinatus damnatur und also

*) „Quamvis contrarium ejus, quod est a Deo volitum, non possit stare cum voluntate divina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea propter contingentiam causae secundae: et hoc sufficit ad hoc, quod effectus sit contingens et non necessarius" (in 1. Sent. ad Annibold, D. 47. a. 2. ad a).

die Damnation mit der Prädestinction actuell verbinde, so ist der Satz falsch — und hier haben wir den sensus compositus.

Die hier explicirte Distinction von sensus compositus und sensus divisus ist ganz exact nicht anderes als die Distinction von „dictum und res“, wie sie Thomas auch nennt, und man wird somit leicht Stellen wie folgende verstehen: „Unde et haec propositio: omne scitum a Deo necessarium est esse, consuevit*) distingui, quia potest esse de *re* vel de *dicto*. Si intelligatur de *re*, est divisa et falsa, et est sensus: omnis res, quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de *dicto*, et sic est composita et vera, et est sensus: hoc dictum: scitum a Deo esse, est necessarium“ (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 13. ad 3). Die scheinbare Schwierigkeit in dieser Stelle, worauf man auf den ersten Blick den sensus compositus und divisus in gerade entgegengesetzter Weise anwenden sollte, löst Thomas selbst, wenn er (l. c.) hinzufügt: „hoc, quod dico: „„scitum““ ... importat *actum scientis*; ipsi rei scitae (licet semper sciatur) potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei, in quantum stat sub actu sciendi; sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei, secundum quod est intelligibile“.

*) Man beachte das „consuevit“, so wie vorher schon das „communiter“. Nichts ist nämlich unwahrer, als die von den Gegnern gebrauchte Ausflucht, obige Distinction von sensus compositus und divisus sei eine ganz unbekannte Sache. Ich werde in der Theologie nachweisen, daß die tüchtigsten und berühmtesten Theologen das Gegentheil besagen, und daß die Sache schon vor Thomas im Gebrauch war.

Ganz dieselbe Distinction, wie die von sensus divisus und compositus, ist die allbekannte Distinction non voluntas (oder potentia) antecedens und voluntas (oder potentia) consequens. Die voluntas (oder potentia) antecedens ist der sensus divisus; und die voluntas (oder potentia) consequens ist der sensu compositus. Die voluntas antecedens ist nämlich der Wille in Bezug auf eine Sache, wenn diese **an sich** genommen, als solche betrachtet wird, abgesehen von dem Sein eben dieser Sache in Verbindung mit der Concretheit aller in der Wirklichkeit hinzukommenden Umstände. Werden letztere alle, also die ganze Wirklichkeit, wie sie in dem Connex eines Ganzen sich vorfindet, mitgenommen betrachtet, so ist das die voluntas consequens; z. B. Gott will, daß alle Menschen selig werden: distinguo; voluntate antecedente oder den Menschen an sich betrachtet, ja; aber voluntate consequente oder den Menschen in und mit der Wirklichkeit aller Umstände und im Verbande mit dem ganzen realen Sein der Dinge betrachtet, nein.*) Eben so mit dem Begriff potentia: die potentia antecedens ist, wenn sie blos an sich, vor dem Acte und vor allen Requisiten zum Acte genommen wird, also getrennt von der Gesammtheit alles dessen, was zu einem moralischen hic et nunc zu setzenden Acte concurrirt — und das ist der sensus divisus; dagegen ist die potentia consequens,

---

*) Es muß aber wohl bemerkt werden: wie die Gegner einen anderen Begriff von dem sensus compositus und divisus haben, so haben sie eben auch einen anderen Begriff von der voluntas Dei antecedens und consequens, als die Thomisten.

wenn sie in Verbindung mit dem in Wirklichkeit hic et nunc zu setzenden Acte mit allen Requisiten und Umständen genommen wird z. B. der Engel kann sündigen: distinguo, potentia antecedente, ja; potentia consequente, nein. *)

Aus dem Gesagten erklärt sich, wenn Thomas an verschiedenen Orten ausdrücklich sagt: plerumque falluntur circa compositionem et divisionem. „Et sic in his et omnibus similibus, quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur“ (Sa. c. Gent. l. 1. 67). „Secundum consequens igitur decipimur“ (ibid.) Wenn Thomas Klippen für die Täuschung und den Irrthum in solcher Weise hervorhebt, dann kann man sicher sein, daß die Sache in seinen Augen sehr sicher und von ganz besonderer Wichtigkeit ist. — Die Application dieser hier erklärten Distinction auf die Freiheit werden wir weiter unten machen; theilweise dürfte die Sache schon einleuchten, und deßhalb will ich hier ganz kurz die Sache anticipiren, weil wir den Gegensatz fassen müssen zu dem „Calvinistischen sensus compositus und divisus“. Diese kurze Application ist also diese: der freie Wille, actualisirt oder determinirt oder prämovirt von der causa prima behält in und mit diesem Acte immer die Potenz zum Gegentheil, so daß die allervollste Freiheit bleibt.

---

*) Ueberhaupt sei hier noch bemerkt, wie außerordentlich leicht mit Worten z. B. mit dem „Können“ oder „Freiheit“ Misbrauch getrieben und so Paralogismen gemacht werden z. B. „so lange das Gesetz dubiös ist, besitze ich meine Freiheit!“ Welche Freiheit? die physische oder die moralische? Erstere freilich. Ob auch die letztere? wir werden sehen.

§. 106.

Der Calvinistische sensus compositus und divisus.

Auch Calvin nennt einen sensus compositus und sensus divisus, und der seinige ist derselbe mit dem Luther'schen und Jansenistischen. Während diese Irrlehrer den vorhergegebenen Thomistischen Sinn ganz leugnen und lehren, daß mit dem Vorhandensein der göttlichen Hülfe oder Prämotion gar kein Dissensus und auch nicht einmal die Möglichkeit eines Dissensus oder Nichthandelns und Nichtwollens vorhanden sei, fassen sie den sensus compositus so, daß er nichts Anderes bezeichnet, als das wirkliche Vorhandensein der göttlichen Hülfe, und den sensus divisus so, daß er den Fall des Nichtvorhandenseins derselben Hülfe bedeutet. Also calvinisch: wenn Gott mich bewegt, so kann ich mich nicht nichtbewegen; ich kann mich aber nicht bewegen oder nicht wollen und nicht handeln, wenn die göttliche Hülfe (Gnade) abwesend ist. Genauer: Calvin lehrte, daß mit der Prämotion zu einem Acte der Liebe nicht blos der gegentheilige Act des Hasses nicht verbunden sein könne, sondern auch nicht einmal die Potenz zu diesem Acte des Hasses. Daß aber dieser Act des Hasses nur dann möglich sei, wenn die Prämotion zur Liebe nicht vorhanden wäre. Letzteres ist sein sensus divisus, nämlich der Fall des Nichtvorhandenseins der göttlichen Hülfe oder Prämotion; ersteres dagegen, nämlich der Fall des wirklichen Vorhandenseins dieser

Hülfe, ist sein sensus compositus. (In dieser Lehre ist bekanntlich der Mensch ein rein passives Ding, welches bald von der göttlichen Gnade, bald, in deren Abwesenheit, von der Concupiscenz, willenlos hin- und hergezogen wird). Nach dieser Lehre ist also, theologisch gesprochen, so zu sagen: so lange die wirksame Gnade vorhanden ist oder in sensu composito kann der Mensch nicht widerstehen und nicht dissentiren (ein Irrthum, der vom Concil von Trident condemnirt ist und fortwährend von allen Thomisten condemnirt wurde, eben so gut vor dem Concil, als nachher); aber so bald diese wirksame Gnade nicht vorhanden ist, dann kann er dissentiren und sündigen.

Wer in aller Welt mag nun die Dreistigkeit haben, diesen Calvinistischen Sinn mit dem Thomistischen zu verwechseln. Thomas lehrt: mit dem Acte des Stehens kann die Potenz zum Sitzen sehr wohl vereinigt werden. Calvin lehrt: mit dem Acte des Stehens kann die Potenz zum Sitzen durchaus nicht vereinigt sein. Thomas lehrt so und muß so lehren, weil der Act des Stehens (verstehe: moralischer Act) ein aus der Prämotion der causa prima und der selbsteigenen freien Motion der causa secunda entstehender freier Act ist. Calvin lehrt so und muß so lehren, weil der Act desselben Stehens blos eine Folge der Prämotion der causa prima ist, welche jede Möglichkeit des Widerstandes von Seite der causa secunda radical und total ausschließt, also stricte, absolute Nothwendigkeit bewirkt. Bei dem Thomistischen Begriff bleibt, trotz aller Determination oder Motion, die Indifferenz; bei der Calvinisten Lehre ist nur eine Determinatio ad unum, wodurch jede Indifferenz vernichtet wird. Das Resistiren- oder Dissentirenkönnen des Cal-

vinistischen Begriffs besagt weiter nichts, als daß die voraufgehende und nöthigende Hülfe Gottes auch abwesend sein könne und daß dann nothwendig ein Abfall der Creatur erfolge oder besser, daß das Dissentiren oder Abfallen der Creatur nur metaphorische Benennungen sind für den Fall, daß die nöthigende Hülfe sich zurückzieht. Thomas dagegen lehrt, daß **in und mit dem Acte** der Anwesenheit eben der vorausgehenden und prämovirenden göttlichen Hülfe sowohl die **actuelle** Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit der Creatur, als auch zugleich **in, mit** und **neben** diesem Acte zugleich die **Potenz**, die vollste und freiste **Potenz** zum gegentheiligen Acte verbunden vorhanden sein. Und man beachte wol, daß in den Ausdrücken des Thomistischen Sinnes von einer Activität, von einer potentia activa, die Rede ist nach beiden Seiten hin, sowohl nach Seite der Setzung, als Nichtsetzung des Actes und seines Gegentheils, während bei Calvin nur eine potentia passiva übrig bleibt. Wie dem weiterhin nun auch sein mag; wir werden gleich weiter untersuchen; hier kann es uns gleich sein, ob die Sache richtig oder unrichtig ist. Es handelt sich hier um die Verschiedenheit des Thomistischen und des Calvinistischen Begriffs von sensus compositus und divisus. Da kann man kühn fragen, wie ich so eben gefragt habe: wer mag die Dreistigkeit haben, den Thomistischen Sinn mit dem Calvinistischen zu verwechseln? — Suarez S. J. schreibt: „Etiam Calvinus non negaret potestatem dissentiendi in sensu diviso, etiamsi motionem necessitantem poneret. Frustra ergo ad faciendam vim definitioni imponitur Calvino, quod negaverit potestatem dissentiendi in sensu diviso: cum haec nihil aliud sit, quam potestas habendi contrarium actum, si

motio aufferatur" (tom. 2. de gratia, l. 5. c. 38. n. 2). Derselbe Suarez schreibt weiter: „Potentia in sensu diviso non est potentia proprie *activa*, sed magis *passiva*, quatenus potest Deus aufferre illam praedeterminationem et relinquere voluntatem in sua naturali potestate" (ibid. c. 18. n. 9). Und derselbe Suarez schreibt: „At fortasse dicent, potentiam physice praedeterminatam ad consentiendum ideo posse dissentire, quia potest carere excitatione determinante ipsam et tunc non consentiet. Ita enim in re ipsa respondent, qui ajunt: cum Concilium docet posse dissentire, intelligendum esse in sensu diviso" (in Opusc. l. 3. de Concursu Dei, c. 9. n. 4). So sehr ich es bedauere, den vielgepriesenen Suarez in dieser Weise haben allegiren zu müssen, so wenig durfte ich es unterlassen. Denn man stellt den Suarez als gewaltigen Metaphysiker hin; man spricht ihm nach, wie Lessius (ejusdem S. J.) ihm nachgeschrieben hat: „Sensus compositus nihil aliud est, quam si decretum divinum et motio divina componatur cum voluntate, i. e. *si voluntati adsit;* et sensus divisus, *si absit et tollatur*. At quid mirum, si, motione illa sublata, voluntas possit non velle" (Less. in opusc. de grat. effic. c. 3. n. 19)*). Gegen diese Autoren will ich in aller Kürze ein Paar Zeugen anfüh-

---

*) Wenn da nicht zu reden erlaubt ist, dann ist nie zu reden erlaubt! Wenn eine solche Entstellung des englischen Meisters in der wissenschaftlichen Welt als baare Münze hingenommen, und vielleicht abermals bei der eben jetzt begonnenen neuen Ausgabe desselben Suarez in die Welt geschickt wird, soll ich dann nichtsdestoweniger derjenige sein, der den Frieden (den faulen!) stört?!

ren, nicht aus den Dominikanern (die ich alle ohne Ausnahme anführen könnte), sondern (zur Ehre der Gesellschaft, welcher die eben citirten Entsteller der Lehre des h. Thomas angehören) aus eben dieser Gesellschaft. Annat S. J. schreibt: „Thomistae nunquam sensum compositum et divisum sic explicuerunt, ut dicerent: voluntatem posse unum in sensu composito, et in sensu diviso, hoc est successive atque ex hypothesi, quod fiat mutatio, posse alterum. Nunquam Thomistae ita sensum illum compositum et divisum explicuerunt“ (de lib. inch. c. 2. §. 4). Und Lebesma S. J. gesteht freimüthig: „Autores hi in aliis materiis theologicis hanc distinctionem admittentes rejiciunt eam in *praesenti* disputatione, quia eorum argumenta, admissa hac distinctione, — *ut admitti debet* —, evidenter solvuntur a Thomistis“ (disp. unica de auxiliis, a. 12. pag. 263). Weiteres ein anderes Mal und anderswo. Das Gesagte genügt vorerst, damit man wisse, was man von der Opposition gewisser Autoren gegen die Thomistische Lehre zu halten habe. Der Unterschied zwischen dem Thomistischen und Calvinistischen Sinne des sensus compositus und divisus wird in seinem unendlich großen Abstande von einander hervortreten, wenn wir jetzt zu der Application des Gesagten auf die actuale Indifferenz und die ihr entsprechende dynamische Cooperation vornehmen.

§. 107.

Application der erklärten Distinction.

Wie der Begriff der potentialen Indifferenz, wie früher erklärt worden, wesentlich das andere Moment in

sich schließt, daß die Actualisirung oder Determination oder Inbewegungsetzung nur lediglich aus der absolut selbsteigenen und absolut selbstständigen Kraft des Subjects, das jene Indifferenz besitzt, hervorgehe: eben so schließt der Begriff der actualen Indifferenz wesentlich das andere Moment in sich, daß die Actualisirung oder Determination oder Inbewegungsetzung nicht von dem Subjecte selbst, welches diese Indifferenz besitzen soll, als **erster** Ursache ausgehe, sondern daß diese Actualisirung zuerst von einer höheren, schon actualisirten Ursache als **erster** Ursache anfange, dann aber, wenn diese vorausgegangen, freilich auch von dem Subjecte als **zweiter** oder secundärer Ursache fortgesetzt werde*). Es ist nun offen einzugestehen, daß mit dieser Sache die Schwierigkeiten (aber nicht unlösbare) beginnen (irgend wo müssen sie ja beginnen, wenn überhaupt solche dasein sollen, wie wir gesehen durch die Erklärung Augustin's); aber das ist durchaus kein Beweis dafür, daß der Leser nunmehr unseren Begriff mit scheelen Augen ansehen dürfe und müsse; im Gegentheil es ist dieses Aufmerksammachen auf die Schwierigkeit eine Aufforderung, beide Augen offen zu machen und aufzumerken in ganz besonderer Weise. Ich will die Sache erst vorlegen, ehe wir die Texte von Thomas vernehmen.

---

*) Für den Anfänger wird es gut sein, hinzuzusetzen: man deducire die Begriffe nicht aus der Terminologie, sondern umgekehrt man erkläre aus dem richtigen Begriffe von einer Sache die gebrauchte Terminologie. Es ist oft sehr schwer, ja unmöglich, einen complicirten Begriff mit kurzer Terminologie zu geben, wie das eben hier der Fall ist.

Vor Allem erinnere ich daran, daß wir es nicht mit einem blos passiven Subjecte, mit einer blos receptiv sich verhaltenden materiellen Potenz (z. B. wie mit Wachs, dem man bald diese, bald jene Form eindrücken kann), sondern mit einem Agens, mit einer **activen** Potenz oder Kraft zu thun haben. Aber ich erinnere eben so ernstlich daran, daß wir es mit einer **geschöpflichen** Potenz oder Kraft zu thun haben. Diese active oder actionsfähige Potenz, der Wille nämlich, soll eines Theils wahrhaft und wirklich selbst **Ursache** sein; aber nicht blos das (denn das sind auch alle unvernünftige, ja auch anorganische Kräfte oder Agentien); sie soll **freie** Ursache sein und bleiben d. h. sie soll die der intelligenten Creatur gebührende und insofern vollkommene Selbstbestimmung durch das **Wahlvermögen** besitzen, so daß sie die Selbstverantwortlichkeit für ihre Selbstbestimmung übernehmen muß. Das Alles steht nach dem früheren **unerschütterlich** fest. Wenn nun, um dieses Alles festzuhalten und um zu gleicher Zeit all den Inconvenienzen, Schwierigkeiten und Unlösbarkeiten, welche als mit der potentialen Indifferenz und der ihr verbundenen mechanischen Cooperation verknüpft dargestellt sind, vollends auszuweichen und die Berechtigung und Unabhängigkeit Gottes als der causa prima zu retten — wenn, sage ich, diese active Potenz des fraglichen Subjects als causa secunda von einer höheren Ursache oder der causa prima, kurz von Gott, so in Bewegung gesetzt werden kann, daß durch diese voraufgehende Bewegung oder Influx der causa prima das erzielt wird, daß die causa secunda selbst es ist, die auf Grund jenes voraufgehenden Influxes, ja eben durch diesen Influx und in diesem Influxe bestimmt, in Bewegung gesetzt, wählt ganz mit vollster Frei-

heit des Entschlusses und der Action: **dann ist offenbar unser Problem gelöst, aber auch nur dann.** Mit anderen Worten und distincter: wenn der creatürliche freie Wille oder die causa secunda derartig influenzirt und bewegt werden kann von der höchsten Ursache, von der causa prima oder Gott, daß 1) trotz dieser höheren und voraufgehenden Bewegung die causa secunda selbst es ist, welche den Act, wozu sie bewegt werden soll und wird, auch zugleich selbst **wählt** und setzt; daß folglich 2) in dieser Setzung des Actes von Seite der causa secunda die Potenz der Möglichkeit zum Gegentheil, also die Indifferenz, bleibt; und daß 3) nichts desto weniger derjenige Act, wozu die causa secunda von der causa prima bewegt wird und wozu die causa secunda zugleich sich selbst bewegt, **unfehlbar** (infallibiliter), aber doch durchaus nicht nothwendig (necessario), sondern frei erfolgt: **dann, aber auch nur dann, ist unser Problem gelöst.** Und das behauptet und lehrt Thomas, nichts Anderes. Jede andere Behauptung und Lehre in dieser Sache muß geradezu als der Lehre des h. Thomas fremd bezeichnet werden. Ob diese Lehre des englischen Meisters endgültig stichhaltig ist, das ist eine andere Frage, welche von der competenten Richterstelle aus zu entscheiden sein wird. Aber, daß Thomas so lehrt und durchaus nichts Anderes lehrt, dafür haben wir hinreichende Gründe in seinen Schriften. Das werden wir jetzt sehen. Auf diesen §. rückblickend wird es erlaubt sein, zu sagen: die Lösung des Problems ist kurz, aber diese Kürze ist genial! Solche Handgriffe in Fassung einer Schwierigkeit ist Sache der Meisterschaft, Sache des Genie's, Sache höherer Erleuchtung! — Nach den so eben angeführten drei Puncten, die wir jetzt in eben so viel §§. einzeln

behandeln wollen, gebe ich jetzt die nöthigen Texte aus Thomas. Wir können aber diese drei Puncte in zwei fassen (weil der zweite und dritte in Eins greifen) nämlich so: 1) **daß** die causa prima es ist, von der die Bewegung oder Actualisirung ausgeht (Lehre von der causa prima), und 2) **wie** diese Actualisirung geschieht (Lehre von der causa secunda). Die weiter nothwendige Erklärungen werden sich an die Texte selbst anreihen.

§. 108.

Beweis aus Thomas.

I. Die causa prima betreffend.

So sehr wir früher mit Thomas hervorgehoben und in vollster Strenge festgehalten haben, daß der creatürliche Wille selbstständig, in selbsteigener Kraft entscheidet, wählt und agirt, kurz, daß er eine freie Ursache ist, so kommt es nunmehr darauf an, eben so sehr hervorzuheben und in vollster Strenge festzuhalten, daß dieser selbe freie Wille, obwohl Ursache, doch nicht **erste** Ursache seiner Entscheidung, Wahl und Thätigkeit ist. Mit dieser Lehre steht nun allerdings Thomas den liberalen Freiheitslehrern diametral gegenüber. Während diese Letzteren die absolutunabhängige Selbstentscheidung lehren müssen, wodurch das supremum dominium Gottes annullirt und die creatürliche Selbstentscheidung zur causa prima sublimirt wird, hält Thomas das Wesen der Creatur, welches eben in der Abhängigkeit, also in secundärem Sein besteht, principiell fest und dehnt dasselbe Wesen in

streng logischer Consequenz auch auf Alles aus, was irgend wie in dem Sein der Creatur sich findet, also auch auf ihr Vermögen und Thätigsein. Hier also haben wir abermals eine und zwar eine ganz gewaltige Differenz zwischen Thomas und den Gegnern. Diese Differenz beruht jedenfalls auf einem logischen Schnitzer. Wer hat ihn begangen, Thomas oder die Gegner? Die Lehre von Thomas liegt über alle Maßen klar vor. Fangen wir gerade mit der Radicalobjection der Gegner an. Auf die Einwendung: „Liberum est, quod sui causa est. Quod ergo movetur ab alio, non est liberum" (en Achilleum Adversariorum!) und Thomas antwortet: „Dicendum, quod liberum arbitrium est *causa* sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. *Non tamen hoc est de necessitate* libertatis, quod sit **prima** causa sui id, quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit **prima** causa ejus. Deus igitur est **prima** causa **movens** et naturales causas et **voluntarias.** Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem" (Sa. th. p. 1. q. 83. a. 1. ad 3). Und: „Dicendum, quod homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti vel ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, apportet, quod hoc sit per deliberationem praecedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, apportet, quod finaliter deveniatur ad hoc,

behandeln wollen, gebe ich jetzt die nöthigen Texte aus Thomas. Wir können aber diese drei Puncte in zwei fassen (weil der zweite und dritte in Eins greifen) nämlich so: 1) **daß** die causa prima es ist, von der die Bewegung oder Actualisirung ausgeht (Lehre von der causa prima), und 2) **wie** diese Actualisirung geschieht (Lehre von der causa secunda). Die weiter nothwendige Erklärungen werden sich an die Texte selbst anreihen.

§. 108.

Beweis aus Thomas.

I. Die causa prima betreffend.

So sehr wir früher mit Thomas hervorgehoben und in vollster Strenge festgehalten haben, daß der creatürliche Wille selbstständig, in selbsteigener Kraft entscheidet, wählt und agirt, kurz, daß er eine freie Ursache ist, so kommt es nunmehr darauf an, eben so sehr hervorzuheben und in vollster Strenge festzuhalten, daß dieser selbe freie Wille, obwohl Ursache, doch nicht **erste** Ursache seiner Entscheidung, Wahl und Thätigkeit ist. Mit dieser Lehre steht nun allerdings Thomas den liberalen Freiheitslehrern diametral gegenüber. Während diese Letzteren die absolutunabhängige Selbstentscheidung lehren müssen, wodurch das supremum dominium Gottes annullirt und die creatürliche Selbstentscheidung zur causa prima sublimirt wird, hält Thomas das Wesen der Creatur, welches eben in der Abhängigkeit, also in secundärem Sein besteht, principiell fest und dehnt dasselbe Wesen in

streng logischer Consequenz auch auf Alles aus, was irgend wie in dem Sein der Creatur sich findet, also auch auf ihr Vermögen und Thätigsein. Hier also haben wir abermals eine und zwar eine ganz gewaltige Differenz zwischen Thomas und den Gegnern. Diese Differenz beruht jedenfalls auf einem logischen Schnitzer. Wer hat ihn begangen, Thomas oder die Gegner? Die Lehre von Thomas liegt über alle Maßen klar vor. Fangen wir gerade mit der Radicalobjection der Gegner an. Auf die Einwendung: „Liberum est, quod sui causa est. Quod ergo movetur ab alio, non est liberum" (en Achilleum Adversariorum!) und Thomas antwortet: „Dicendum, quod liberum arbitrium est *causa* sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. *Non tamen hoc est de necessitate* libertatis, quod sit **prima** causa sui id, quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit **prima** causa ejus. Deus igitur est **prima** causa **movens** et naturales causas et **voluntarias.** Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non auffert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non auffert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem" (Sa. th. p. 1. q. 83. a. 1. ad 3). Und: „Dicendum, quod homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti vel ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, apportet, quod hoc sit per deliberationem praecedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, apportet, quod finaliter deveniatur ad hoc,

quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, sc. a Deo, ut etiam Philosophus probat (in cap. de bona Fortuna l. 7. Mor. Eudem. c. 18). Unde mens hominis etiam sani **non ita** habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum" (Sa. th. p. 1. 2. q. 109. a. 2. ad 1). Und: „Dicendum, quod hoc ipsum, quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo: unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus per seipsum sine quocunque alio" (Sa. th. p. 1. q. 105. a. 1. ad 3.) und: „Dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio *extrinseco*; et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio" (ibid. a. 4. ad 2). Wer Thomas gelesen, dem muß es wahrhaft lächerlich vorkommen, über die Wirksamkeit der causa secunda durch die causa prima Stellen anführen zu wollen. Jeder Tractat, wo das Verhältniß dieser beiden Ursachen zu einander in ihrer Thätigkeit vorkommt, gibt solche Stellen, wie folgende: „Manifestum est autem, quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente" (Sa. th. 1. 2. q. 1. a. 6). Das gilt überall von allen Arten der Ursachen, auch von der moralischen Ursache, dem Objecte oder causa finalis: „Unde secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis" (ibid.). Thomas selbst sagt es, daß die Sache überall, in jedem Genus der Ursache gilt, wie er sie denn auch überall applicirt: „In omni genere

causarum causa prima est magis causa, quam causa secunda: nam causa secunda non est causa, nisi *per* causam primam" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 17). Also so sehr hebt Thomas diese Frage hervor, daß er sogar geradezu sagt: die **erste** Ursache ist **mehr** Ursache, als die zweite, weil eben diese zweite nur **durch** die erste Ursache auch selbst Ursache ist. Ganz natürlich! Wie die Ursache mehr ist als die Wirkung, wie das Durchsichsein mehr ist, als das Durcheinanderessein, so auch ist die erste Ursache mehr, als die Ursache, welche durch die erste erst Ursache wird. Es beruht das Alles ganz natürlich auf dem nothwendigen Ineinandergreifen und Aneinandergebundensein des Seins oder der Vollkommenheit niederer Ordnung durch das Sein oder die Vollkommenheit höherer Ordnung. Daher: „Unumquodque, quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se illam operari, *non tamen exclusa operatione Dei*, qui in omni natura et voluntate *interius* operatur. Sed id, quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur" d. h. ab eo, qui illam habet perfecte (Sa. th. 1. 2. q. 68. a. 2). Dieses secundäre Agiren der causa secunda ist es eben, was die „**instrumentale**" Ursachlichkeit ausmacht, obwohl diese in einem weiteren und engeren Sinne verstanden werden kann. „Nec causa secunda potest in effectum causa primae per virtutem propriam, nisi sit instrumentum causae primae. Instrumentum enim est causa quodam modo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum ejus. Sicut dolabra non est causa rei artificiatae

per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur et quoquommodo participat. Unde quarto modo (jam enumerat tres alios) unum est causa alterius, sicut principale agens est causa actionis rei naturalis... Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis (Q. 3. de Pot. a. 7).

Daher und weil, wie gesagt, die erste Ursache vorzugsweise ist, kann Thomas schreiben: „Agit supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad actiones suas“ (Sa. c. Gent. l. 3. c. 17) und mithin auch philosophisch sagen, was man theologisch sagen muß: „Omnia opera operatus tu es Domine in nobis“ (Isa. 26.).

Bei dieser Motion des motor supremus, von dem alle und jede Bewegung auszugehen hat, bleibt selbstredend die ganze Reihe der untergeordneten Agentien und Ursachen in ihrer ganzen natürlichen Ordnung. „In omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia, quae respicit finem universalem, movet potentias, quae respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in politicis. Caelum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium, movet omnia inferiora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriae speciei vel etiam individui. Rex etiam, quia intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos propositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum et finis in communi; quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et

ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur" (Sa. th. p. 1. q. 82. a. 2). Aber wie gehts nun weiter mit den höchsten und universalsten Potenzen, dem Intellect und Willen? „Id, quod primo movet voluntatem et intellectum, est aliquid *supra* voluntatem et intellectum, sc. Deus. Qui, cum omnia moveat secundum rationem mobilium . . . etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa" (Q. 6. de Malo, a. 11) und: „Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferentor se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas" (ibid. ad 3).

§. 109.

Fortsetzung:

Moralische und physische Bewegung.

Sollte man trotz aller dieser Texte, so sehr auch die Ungeschicktheit der Einwendung schon vorliegt, doch noch mit dem abgenutzten Ausflucht kommen, daß das Alles nur von einem moralischen Influx und einer moralischen Bewegung verstanden zu werden brauche, so wollen wir auch das mit Thomas beleuchten und ausdrücklich ausschließen. Thomas kennt den Unterschied zwischen der moralischen Motion (des Objects, des finis propositus, der causa finalis und formalis) und der physischen der

causa efficiens sehr wohl. „Aliquid dicitur movere dupliciter: uno modo per modum *finis*... et hoc modo intellectus movet voluntatem... Alio modo per modum *agentis*, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum: et **hoc modo** voluntas movet intellectum et omnes animae vires" (Sa. th. p. 1. q. 82. a. 4). Und: „intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum (ibid.). „Ad cujus evidentiam sciendum est, quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectas fit in actu per hoc, quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu **non** per hoc, quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, **sed** ex hoc, quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur, quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis, et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem, quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem *impellentis et moventis* in aliquid" (Sa. th. p. 1. q. 27. a. 4). Die vom Intellect oder genauer, von der Apprehension des Intellects ausgehende Bewegung des Willens ist eben die moralische oder, wie man sagt, per modum causae finalis et formalis (wie allgemein bekannt und angenommen), obschon man in einem weitern Sinn das auch ein Wirken (efficere) nennt; aber hier heißt das „wirken" (efficere) nichts anderes als „beeinflussen", nicht aber das wirken was man unter causa efficiens versteht. Daher Thomas sehr bezeichnend sagt: „objectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*; et habet quodammodo

rationem formae, in quantum dat speciem" (Sa. th. 1. 2. q. 18. a. 2. ad 2). Kurz, es ist eine bekannte und abgemachte Sache, was Thomas immer und überall wiederholt: „intellectus movet voluntatem per modum causae finalis (quoad actum *specificationis*); voluntas autem movet intellectum per modum causae efficientis".*) Nun wollen wir sehen, ob Thomas blos den moralischen Influx meint, wenn er von dem Influx der causa prima spricht: „Videmus in corporalibus, quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis (das will sagen: es ist da nicht blos die causa finalis, sondern auch die causa efficiens). Primum autem movens in ordine corporalium est corpus coeleste. Unde, quantumcunque ignis habet calorem perfectum, non alteraret, nisi per motionem corporis coelestis. Manifestum est autem, quod, sicut motus omnes corporales reducuntur in motum coelestis corporis, sicut in primum movens corporale: **ita** omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo, quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, **non potest** in suum actum procedere, **nisi moveatur a Deo;** quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis coelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a

---

*) S. m. Schule, Logik §. 151; Psychol. §§. 159; 196; 200; Moral §. 14.

primo actu. Sic igitur actio intellectus et **cujuscunque** entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit; **alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum**" (Sa. th. 1. 2. q. 109. a. 1). Die **moralische** Bewegung des Willens kann auch von anderen Menschen und geschöpflichen Geistern ausgehen; aber die **physische** Bewegung kann nur von Gott ausgehen. Das ist ein Argument, welches schon für sich allein hinreichen könnte in dieser Sache. Hören wir Thomas' Antwort auf die Frage: „Utrum unus Angelus possit movere voluntatem alterius?" „Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, voluntas immutatur dupliciter: uno modo ex parte objecti (moralische Bewegung), alio modo ex parte ipsius potentiae (physische Bewegung). Ex parte quidem objecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum, et ille, qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed, sicut dictum est supra, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem, sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus (und das ist erst noch die moralische Bewegung, auch von Seite Gottes). Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut objectum neque ut ostendens objectum, sed inclinat eam ut amabile quoddam et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem; et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae, vel Dei, per modum *suadentis* (also immer die moralische Bewegung, welche eben in der „suasio" besteht). — Ex parte vero ipsius potentiae (und das ist nun die physische Bewegung) **volun-**

tas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est, qui potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae. Unde angelus voluntatem alterius movere non potest" (Sa. th. p. 1. q. 106. a. 2). — Man sieht zugleich, wie Thomas das Wort „movere" braucht. Vernehmen wir dieselbe Sache der Wichtigkeit nochmals. Thomas fragt: „Utrum Deus possit *movere* voluntatem creatum?" und antwortet: „Respondeo dicendum, quod sicut intellectus, ut dictum est, movetur ab objecto et ab eo, qui dedit virtutem intelligendi, ita voluntas movetur ab objecto, quod est bonum (moralische Bewegung) et ab eo, qui causat virtutem volendi (physische Bewegung). Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto (oder moralisch) a quocunque bono, non autem sufficienter et efficaciter*) nisi a Deo; non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat vel

*) Dieses „efficaciter" bezieht sich darauf und für den Fall: daß das summum bonum (oder Gott) als solches hinreichend vorgestellt oder erkannt wird, also auf die cognitio in communi (Glückseligkeit im Allgemeinen) jetzt, und auf die visio beatifica jenseits. Das Alles muß nach dem früher Erklärten hinreichend einleuchtend sein, namentlich durch das, was über das bonum universale und die bona particularia gesagt ist, cf. Q. 22. de Verit. a. 8. de Volunt. (am Schlusse dieses §).

saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum (und ein solches bonum particulare ist Alles das, wodurch wir Gott in diesem Leben erfassen und kennen lernen, auch alle Belehrungen, Einflößungen, Ermahnungen und Aufreizungen); solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem et sufficienter eam movet (und jetzt auch infallibiliter bezüglich der beatitudo in communi), ut objectum. — Similiter autem et **virtus volendi** (und das ist die physische Bewegung) **a solo Deo causatur.** Velle enim nihil aliud est, quam inclinatio quaedam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est ejus, qui praeest multitudini. Unde utroque modo (sowohl moralisch, als physisch) proprium est Dei, movere voluntatem, sed **maxime** *secundo modo interius eam inclinando*" (Sa. th. p. 1. q. 105. a. 4). Und Thomas fügt noch hinzu: „Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem" d. h. die ihm gebührende eigenthümliche Art der Bewegung (ibid. ad 1) und (wie schon einmal gesagt, aber des Zusammenhanges wegen Wiederholung verdient): „moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. a principio intrinseco; sed illud principium intrisecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio" (ibid. ad 2).

Wie in der Sum. theol., eben so spricht Thomas in der Sum. c. Gent. und überhaupt in allen Werken mit einer Consequenz und Uebereinstimmung, wie man sie nicht größer wünschen kann, ohne sich eine Blöße zu geben, die einem Manne von Wissenschaft schlecht anstehen würde. Vernehmen wir noch ein Paar Stellen. „Violentum opponitur et naturali et voluntario motui, quia utrumque opportet, quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, in quantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale (nisi forte per accidens sicut removens prohibens, quod magis *utitur* motu naturali vel actione, quam *causet* ipsum). Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum hujus motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat... Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia“ (Sa. c. Gent. l. 3 c. 88)*). Das unmittelbar folgende Capitel daselbst ist überschrieben: „Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a voluntate“. Thomas sagt dann so: „Quidam vero, non intelligentes (merke wohl: non intelligentes! das sind

*) Und Thomas fügt hinzu: „Hinc est, quod dicitur: „„cor regis in manu Domini; quocunque voluerit, inclinabit illud““ Proverb. 21, 1. et: „„Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate““ Philipp. 2, 13.

sowohl die servilen, als die liberalen Freiheitslehrer), qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praejudicio libertatis voluntatis, conati sunt has autoritates (die vorher stehenden Schrifttexte) male exponere, ut sc. dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit*), liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas. Et ex hoc processisse videtur opinio quorumdam, qui dicebant, quod providentia non est de his, quae subsunt libero arbitrio, sc. de electionibus, sed (quod) providentia refertur ad exteriores eventus; non enim, qui elegit aliquod consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostrarum non subjacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur (so die Irrmeinenden). Quibus quidem autoritatibus s. Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim: „„omnia opera nostra operatus es nobis Domine““ (Isa. 26, 12). Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem. Praeterea: hoc ipsum, quod Salomon dicit: „„quocunque voluerit, inclinabit illud““ (Proverb. 21, 1) ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius“ (die Stellen mit den Schrifttexten sollen hier blos anzeigen, was Thomas meint). „Item: Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius, ut supra (c. 70.) ostensum est. Ergo homo non potest virtute volunta-

*) Περὶ Ἀρχῶν l. 3.

tis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei*). Illud autem, in cujus virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus: quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis, non solum voluntatis, sed etiam **volendi.** Amplius: perfectius invenitur ordo in spiritualibus, quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Opportet igitur, quod in spiritualibus omnis motus voluntatis prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei. Adhuc: superius (c. 70) ostensum est, quod Deus est causa omnis actionis et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis. — Item, arguit Aristoteles (Ethic.) per hunc modum: hujus, quod aliquis intelligat, consilietur, et eligat, et velit, opportet aliquid esse causam, quia omne novum opportet quod habeat aliquam causam; si autem est causa ejus aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, opportet devenire ad aliquid primum; hujusmodi autem primum opportet esse aliquid, quod est melius ratione; nihil autem est melius intellectu et ratione, nisi Deus; est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum“ (Sa. c. Gent. l. 3. c. 89). Der letzte Beweis von Aristoteles zeigt uns, wie Thomas solche Sachen verstanden wissen will und zeigt wie Tho-

*) Man erinnere sich an die Thesis der Gegner: Gott könne ein Wesen schaffen, das, nachdem es in's Sein gesetzt und darin erhalten wird, a u s s i c h handeln könne — und vergleiche Thomas!

mas sich wohl gehütet hat, den Aristoteles so auszulegen, wie die Antithomisten den Thomas auszulegen sich bemühen, und zeigt endlich, wie man Texte aus dem Ganzen eines Schriftstellers erklären muß. Hätte man diese Regel auch bei Thomas befolgt, so würde man auch nicht im Traume es sich haben einfallen lassen können, daß Thomas anders lehre, als er wirklich von Anfang bis zu Ende lehrt, nämlich: „Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere“ (Q. 22. de Ver. de Volunt. a. 8) und überall. Hören wir noch einen Text. Auf die gestellte Frage: „Utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem vel imprimere in ipsam?“ antwortet Thomas (stets mit derselben Distinction zwischen moralischem und physischem Influx) wo möglich noch bestimmter, als vorher, so: „Respondeo dicendum, quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo, sicut ab objecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili (moralischer Influx): et sic non quaerimus hic de immutante voluntatem (also weg mit allen Einwendungen, die vom moralischen Influx hergenommen werden und nicht zur Sache gehören!); hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum objecti, quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causae *efficientis* (das ist's, worum es sich handelt!): et sic decimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam (quia hoc nec Deus poterat); sed nec etiam potest directe agere in voluntatem, ut eam immutat necessario vel qualitercunque inclinet (quod Deus potest); sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua

creatura, non tamen necessario immutare. Cujus ratio est, quia, cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et objectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti. Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis *non potest*, *nisi quod operatur intra voluntatem*: et hoc est ipsa voluntas et id, quod est causa esse voluntatis, quod solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult"! (Q. de Verit. 22. de Volunt. a. 9). Da alle früher schon gegebenen, sowie die nachfolgenden Texte denselben **physischen** Influx besagen, so kann ich mich hier der weiteren Textescitationen füglich überheben.

§. 110.

Fortsetzung.

Cooperation und Prämotion des Influxes.

Nachdem gezeigt ist, daß der Influx der causa prima auf die causa secunda nicht blos ein moralischer, sondern ein **physischer** ist, müssen wir nun das eigentlich formale Verhältniß dieser beiden Ursachen zu einander in diesem Influxe näher bestimmen, um uns distincter von denjenigen Gegnern zu unterscheiden, welche auch einen physischen Influx zulassen, aber doch nicht Thomistisch lehren. Durch die über alle Maßen deutlichen Texte des englischen Lehrers in die Enge getrieben sahen sich die Gegner genöthigt, nicht blos einen moralischen Influx, wie zuerst

genügen sollte, sondern auch einen physischen Influx zuzugeben. Wie Gott die Fähigkeiten oder Potenzen einem Wesen einschafft, so kann er um so mehr eben diese Potenz mehr oder weniger vollkommen machen, kann sie physisch schärfen und stärken (den Intellect schärfen, den Willen stärken). Ein solcher physischer Influx zur Schärfung und Stärkung kann auch von den liberalen Freiheitslehrern ohne weiteres zugestanden werden, ohne daß ihre wesentliche und principielle Lehre auch nur im Geringsten verändert würde. Diese Schärfung und Stärkung bezieht sich nämlich blos auf das **Materiale** der Potenzen, nicht auf das **Formale** d. h. die materiale Kraft der Potenz kann gestärkt werden, ohne daß auch die formale Determination und Application der Potenz damit schon gegeben sei, (man erinnere sich dessen, was früher über das Materiale der Cooperation gesagt ist). Es kann also die **blos materiale** Cooperation eine doppelte sein, eine externe und eine interne. Es handelt sich also um die **formale** Subordination dessen, was die causa prima und die causa secunda in der Cooperation thut. Hier nun stoßen wir abermals auf den diametralsten Gegensatz zwischen der Lehre des h. Thomas und den liberalen Freiheitslehrern. Letztere müssen, indem sie Determination und Application der freien Potenz in absoluter Unabhängigkeit von der causa secunda ausgehen lassen, nothgedrungen und consequent lehren, daß das eigentliche **Formale** in der Action von der Creatur ausgeht, ihr lediglich angehört, daß ihr also die Priorität zukommt, vermöge welcher eben sie, die Creatur es ist, welche die dargebotene Hülfe, also die causa prima, determinirt und so oder anders applicirt. Dieses formale Prioritätsrecht auf Seite der causa secunda ist das

größte Unglück, auf Seite der liberalen Freiheitstheorie. Die „scientia media“, vermöge welcher Gott erst voraussehen soll, was die Creatur unter dieser oder jener (hypothetisch) dargebotenen Hülfe der causa prima thun würde und wornach sich Gott dann einrichten kann*), bleibt mitten in diesem Unglücke stecken. Denn indem Gott vorher seinen Blick auf die Creatur werfen muß, um dort (in und aus der Creatur) zu sehen oder zu erfahren, wozu sie sich gegebenen Falls entscheiden würde, wird in Gott eine Passivität und eine völlige Dependenz von der Creatur hineingelegt, während das Actuale und Formale eben von der Creatur gesetzt wird. Wenn auch in ordine executionis es lediglich von Gott abhängen soll, ob er seine Hülfe geben will oder nicht, so ist doch in ordine intentionis seu excogitationis das formale Verhältniß der Priorität der creatürlichen Selbstentscheidung und consequent der Subordination der causa prima unter die causa secunda vorhanden**). Nach dieser Lehre wäre also die Prämotion oder Prädetermination wesentlich auf Seite der causa secunda, als von dieser ausgehend und auf die causa prima influirend und übergehend. Dem entgegen lehrt nun Thomas gerade das Entgegengesetzte. Die Prämotion oder Prädetermination ist auf Seite der causa prima und geht von dieser auf die causa secunda in ihrer Thätigkeit. Die Gegner leugneten und vertuschten zwar das hier aus ihrer Lehre

---

*) „Nisi scientia non exploraverit, praedestinatio non erit“ (Faustus) wie früher schon mitgetheilt.

**) Wie Thomas die Sache umdreht, s. in dem Epilog c. 83. l. 3. Sa. c. Gent.

Gefolgerte und über das Prioritätsrecht der causa secunda und ihre Prämotion und Prädetermination Gesagte; sie wollten natürlich nichts davon, sondern nur von einer simultanen Cooperation etwas wissen. Nun, wie dem auch sei, — wir werden das anderswo weitläufig untersuchen —; die Thomisten sahen sich genöthigt, die Prioritätsrechte der causa prima zu vindiciren und den Influx der causa prima, gegenüber dem influxus *simultaneus* der Gegner, als influxus *praevius* zu bezeichnen und hervorzuheben. Wie das Wort der Gegner „simultaneus" corrigirt werden mußte durch „praevius", so mußte das Thomistische Wort „motio" und „determinatio" distincter ausgedrückt werden mit „praemotio" und „praedeterminatio". Nichts natürlicher, als das!*) Die Sache war richtig und scharf gefaßt. Die Bezeichnung der Sache oder die geeignete Terminologie war richtig und scharf gefunden. Gefunden! Freilich, aber nicht erst von **Bannez**, wie man verleumdete, nicht erst von den Schülern des Thomas, sondern von diesem Meister selbst, oder besser, schon längst vor ihm von anderen Meistern. Sehen wir uns also nach Thomas um, was er zu der behaupteten Exactheit dieser Terminologie sagen wird. Damit man aber bei Lesung der Texte des Thomas (so sehr man auch durch die vorhergegebenen Texte schon vorbereitet sein muß, weil sie alle dasselbe besagen) diesem nicht zurufe (wie einst Festus dem Paulus): „Thomas, du rasest; deine Kunst macht dich ra-

---

*) Wie denn viele kirchliche Terminologien, obschon die Sache längst, von Anfang an, bestanden, erst dann gebildet und fixirt wurden, als die gegnerischen Häretiker drängten, z. B. transsubstantiatio.

send!"*) will ich zum voraus bemerken, daß Thomas hoffen darf, daß man auch das bald Folgende über die causa secunda lesen werde.

Thomas lehrt so: „Sciendum est, quod actionis alicujus rei res alia potest dici causa *multipliciter*. Uno modo, quia tribuit ei virtutem operandi, sicut dicitur in 8. Phys. (text. 23 u. 32), quod generans movet grave et leve, inquantum dat virtutem, per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse; quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri, sicut generans, sed etiam quantum ad esse; ut sic possit dici Deus causa actionis, in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse; nam, etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur, quod medicinae conservantes visum faciunt videre (das Alles bezieht sich auf das **Materiale** der Cooperation). Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum (d. i. die causa prima), tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum (und nun beachte man die Beschreibung dieses dritten Modus,

*) „Festus magna voce dixit: insanis Paule! multae te literae ad insaniam convertunt" (Act. 26, 24). Oder, damit man nicht mit Felix sage: „Quod nunc attinet, vade; tempore autem opportuno accersam te" (ibid. 24, 25) und dies tempus opportunum verschiebe ad calendas graecas!

welcher das Formale gibt): in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed **applicatio** virtutis ad actionem —, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata, coelum autem est alterans non alteratum et tamen non est movens nisi motum — et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis **ut movens et applicans** virtutem ad agendum (und nun kommt noch distincter der vierte Modus). Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum: quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. *Instrumentum* enim est causa quodammodo effectus *principalis* causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum ejus; sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur, et eam quoquomodo participat*).

---

*) „Quoquomodo": Die instrumentale Ursache (die, welche in Kraft der causa principalis agirt) ist doppelter Art: 1) im strictesten Sinne bei den blos mechanischen Instrumenten; 2) im weniger stricten, aber doch im wahren Sinne bei den organischen, vitalen und intelligent-freien Kräften. „Instrumentum dupliciter dicitur: uno modo proprie, quando sc. aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a car-

Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti: et *hoc modo etiam* opportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. (Und nun vernehme man die meisterhafte Explication). Qanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior; et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus, quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus entibus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem, et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis coelestis, nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus: et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Unde etiam, ut dicitur in lib. de Causis (prop. 9), intelligentia non dat esse, nisi

---

pentario; et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter, quidquid est movens ab aliquo motum, sive sit in illo principium sui motus sive non: et sic ab instrumento non opportet, quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid ita potest esse ab alio motum, quod tamen, seipsum moveat: et ita est de mente humana“ (Q. 24. de Verit. a. 1. ad 5).

prout in ea est virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo, si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris; nam virtus inferior non conjungitur effectui, nisi per virtutem superioris. Unde dicitur in lib. de Causis (prop. i), quod virtus causae primae *prius* agit in causatum et *vehementius* ingreditur in ipsum. Sic ergo opportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis opportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt: quia, ubicunque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis coelestis est ubique; et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus coeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum; non autem potest proprie dici, quod coelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum (und nun merke auf!) **applicat** actioni et in quantum **ejus virtute omnis alia virtus agit.** Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse: sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operatur, **non exclusa operatione voluntatis** et naturae" (Q. de Potentia q. 3. de creat. a. 7). Eben hier ist es, wo Thomas (ad 7) hinzufügt, daß, wie wir früher gesagt, Gott kein Wesen

erschaffen kann, das aus sich handeln könne: „virtuti naturali conferri non potuit, ut moverit se ipsam" — „rei naturali conferri non potuit, quod operatur absque operatione divina". Und eben hier ist es, wo Thomas (ad 13) hinzufügt: „dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus **non per exclusionem causae primae**, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam: et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis". Und abermals hier ist es, wo Thomas (ad 2) der causa prima die Priorität vindicirt, sowohl formaliter, als materialiter: „dicendum, qnod tam Deus, quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius, ut ex dictis patet"; und: „dicendum, quod quia causa prima magis influit in effectum, quam secunda: ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur, sicut causa prima". Und schließlich gibt auch hier (ad 16) Thomas für Alles das den Grund an: „ut servetur ordo in rebus", nicht so, als wenn die causa secunda auch ohne die causa prima agiren könnte, sondern so, daß diese ohne jene fertig werden kann: „posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere, vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus". Damit wir aus dem Ganzen die „applicatio virtutis ad actionem" im Gedächtnisse behalten, soll sie uns Thomas selbst noch weiter in Erinnerung bringen. Thomas hat noch andere Wörter, als „applicatio". Bemerken wir zuvörderst, daß das vorher Gesagte vielmehr

gilt von der vernünftigen, als von der vernunftlosen Creatur. „Quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficiacius *impressionem* moventis assequuntur; nam et quae propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. Substantiae autem intellectuales propinquiores sunt Deo, quam substantiae naturales inanimatae. Efficacior est igitur *impressio* divinae motionis in substantiis intellectualibus, quam in substantiis aliis naturalibus" (Sa. c. Gent, l. 3. c. 95). Da haben wir schon ein anderes Wort, nämlich **impressio**, welches Wort wir eben schon überschriftlich von Thomas gebraucht gesehen haben. Daß diese impressio wirklich von unserer Sache verstanden werden soll, sagt Thomas selbst ausdrücklich: „Respondeo dicendum, quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcunque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio (und man beachte, daß dieser Grund sich auf den Gegensatz der zwar sicher, nothwendig, aber frei erfolgenden Bewegung, und des **Zwanges** sich bezieht) est, quia ipsum velle aliquid est *inclinari in illud;* coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei, quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita, quod prima auffertur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat: unde non est violentia nec coactio. Sicut lapidi ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum; hac autem inclinatione manente, si sursum projiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis et det inclinationem levitatis, tunc ferri sur-

sum non erit ei violentum: et ita immutatio motus potest esse sine violentia. Et **per hunc modum** intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat sine eo, quod voluntatem cogat. Potest autem Deus voluntatem immutare *ex hoc*, *quod ipse in voluntate operatur*, *sicut in natura:* unde, *sicut* omnis actio naturalis est a Deo, *ita* omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui **vehementius imprimit**. Unde: sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis (art. praeced.) patet, ita et *multo amplius* Deus. Immutat autem voluntatem dupliciter: uno modo movendo tantum, quando sc. voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc, quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicujus habitus quandoque facit, ut homo velit hoc, quod prius non volebat; alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem. Sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia, vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est *perfecta*, facit necessariam inclinationem in id, ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad ultimum finem, sed quantum ad ea, quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita *non* est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus,

et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate. Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam primae rationes probabant, quod Deus potest immutare voluntatem; secundae vero, quod non potest eam cogere: quorum utrumque verum est, ut ex dictis patet. Sciendum tamen, quod, ubi dicitur in Glossa inducta, quod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates in malum, non est intelligendum, ut Glossa ibidem dicit, quasi Deus malitiam impartiatur; sed quia, sicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum, ita subtrahit quibusdam, quâ subtractâ inclinatur voluntas eorum ad malum" (Q. 22. de Verit. a. 8. de Volunt.). Hier haben wir für den Ausdruck „inclinatio" nicht blos den von „impressio", sondern auch den gewöhnlich von Thomas gebrauchten der „immutatio". Diese immutatio kann in doppelter Weise geschehen: 1) durch eine motio simplex und 2) durch eine impressio formae seu habitus. Was die motio schlechthin betrifft, so zeigen die Worte: „sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis", daß hier als bekannt supponirt wird, was Thomas stets lehrt und wie schon mitgetheilt: „nulla creatura, quantumcunque perfecta procedit in suum actum, nisi moveatur a Deo" (1. 2. q. 109. a. 1) und: „semper secundum agens agit in virtute primi agentis; nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei" (p. 1. q. 105. a. 5). Wenn nun vollends das primum agens dem secundum agens noch eine Form oder einen Habitus eindrücken kann, so steht a fortiori jene Immutationskraft fest nicht blos dort, wo („quoad amorem beatitudinis in via", und „quoad amorem beatificum in

patria“) jede Indifferenz des Urtheils aufgehoben wird (durch die determinatio ad unum), sondern auch dort, wo („propter formam imperfectam“) die Indifferenz noch gelassen wird, so daß die inclinatio voluntatis zwar erfolgt, aber nicht mit Nothwendigkeit („non ex necessitate“), also zwar infallibiliter, aber nicht necessario, wie wir später noch sehen werden*). Will man nun doch noch ausdrücklich fragen (obschon es sich ganz von selbst versteht): ob diese impressio eine „praeveniens“ sei, so möge auch dafür noch eine ausdrückliche Antwort folgen: „Cum actus voluntatis sit inclinatio quaedam ab interiori ad exterius procedens et comparetur inclinationibus naturalibus: sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt a causa suae naturae, ita actus voluntatis a solo Deo est, qui solus causa est naturae rationalis voluntatem habentis. Unde patet, quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet; sicut non est contra naturam, quod Deus in rebus naturalibus operatur. Sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria a Deo est, utramque **prae-**

---

*) Der hier mitgetheilte Artikel ist es, den Suarez, wie oben angedeutet, so sehr für die „Immutationskraft Gottes im Unthomistischen Sinne“ ausbeuten zu können glaubte, daß er damit die Thesis vertheidigte: „Deum posse, stante judicio indifferenti, movere voluntatem necessario“ d. h. den Willen nöthigen, wenn auch noch dies Urtheil nicht genöthigt sei. Letzteres ist bei uns (in via) der Fall, mit Ausnahme der „beatitudo in communi“, und gerade von uns („viatores“) sagt Thomas: „inclinatur quidem voluntas, sed non ex necessitate“: also gerade das Gegentheil von dem, was Suarez gefunden zu haben vermeint, lehrt Thomas!

veniens secundum conditionem rei, cujus est; sic enim Deus res movet, secundum quod competit earum naturae. Patet igitur, quod in corpus humanum et virtutes ejus corporeas *imprimere* possunt corpora coelestia, sicut et in alia corpora; in *voluntatem autem solus Deus imprimere potest*" (Op. 3. Compend. theol. c. 129). Nun vergleiche man die oben §. 9 mitgetheilten Texte, namentlich aus Sa. th. 1. 2. q. 109. a. 1. und p. 1. q. 105. a. 4. und Sa. c. Gent. l. 3. c. 88 und 89. Ueberall bleibt sich Thomas wörtlich gleich. „Ex parte vero ipsius potentiae voluntas nullo modo potest moveri, nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit ... **Solus** autem Deus est, qui potentiam volendi tribuit creaturae" (p. 1. q. 106. a. 2). „Voluntas potest *immutari* dupliciter: uno modo ab interiori... et sic **solius** Dei est sic immutare voluntatem... Alio modo movetur voluntas ab exteriori... et sic **solus** Deus efficaciter potest movere voluntatem" (p. 1. q. 111. a. 2). Können die Worte: „**solius** Dei est" — „**solus** Deus potest" etwas anderes bezeichnen, als das absolute dominium, folglich die absolute prioritas, folglich die absolute *praevenientia* und *praemotio*? Bedarf es da noch hinzuzufügen: „motio autem moventis **praecedit** motum mobilis ratione et causa" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 149)? Wenn Thomas sagt: „omnis inclinatio alicujus rei, vel naturalis vel voluntaria, nihil aliud est, quam quaedam impressio a primo movente: sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est, quam quaedam impressio a primo movente: sicut inclinatio sagittae ad

signum determinatum nihil aliud est, quam quaedam impressio a sagittante" (Sa. th. p. 1. q. 103. a. 8): bedarf es dann noch der Frage, ob diese inclinatio oder impressio eine praevia sei?! Wenn Thomas sagt: „omnis actio voluntatis, in quantum actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut **primo** agente, qui vehementius imprimit" (22. de Verit. a. 8), bedarf es dann noch der Frage, ob dieses primum agens eben specificative und formaliter, also gerade als „primum" oder „prius" zu verstehen sei?! Wenn Thomas sagt: „Opportet, quod Deus cuilibet agenti adsit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet" (Op. 3. c. 130), bedarf es da noch der Frage, ob diese „motio ad agendum" eine praevia sei? Wenn Thomas sagt: „quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi movoetur a Deo" (1. 2. q. 109. a. 1), bedarf es da noch des Zweifels, ob das „non — nisi" die absolute Priorität der Motion bezeichne?*) Doch Thomas spreche auch hier: „causa prima prius influit, quia actio causae secundae fundatur super operationem causae primae" (in 4. D. 49. q. 1. a. 3. q. 2. und de Pot. q. 5. a. 9. und Quodl. 3. a. 6). — „Utraque igitur movere dicimus, et primum et ultimum moventium, sed magis primum: illud enim mo-

---

*) Bei der simultanen Cooperation wäre offenbar der Ausdruck falsch, weil hier der cooperans nichts setzt in der physischen causa efficiens des anderen cooperans, also dieses kann wohl „seinen Act" setzen, wenn auch ohne Erfolg in Bezug auf den Effect eines componirten Ganzen.

vet ultimum, sed hoc non primum; et sine primo ultimum quidem non movebit, illud autem sine hoc, ut baculus non movebit nisi movente homine“ (8. Phys. text. 33). „Moventia secunda non movent, nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc, quod est motus a manu“ (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 3). Wenn Thomas so lehrt, kann man dann noch nach der Priorität, Präponderanz und Prädomination des Einen und des Andern Agens fragen?! Wäre eine solche Frage nicht der Beweis eines lächerlichen Scepticismus? Wenn Thomas lehrt: „omne, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo agente“ (1. 2. q. 9. a. 4) und: „nulla potentia reducit seipsam in actum, nisi moveatur ab aliquo existenti in actu“ (1. 2. q. 79. a. 2), bedarf es dann noch einer Untersuchung, ob dieses Agens, was die Potenz actualisiren soll, ein praevium sei?! Und nun vollends die „praedestinatio!“ Die Prädestination ist eben fundamentaliter anders nichts, als eben die besprochene motio, inclinatio, applicatio, immutatio, impressio, wozu gleich noch die determinatio kommt. Wie die destinatio eine praedestinatio ist, so auch ist die Thomistische motio eine praemotio, die inclinatio eine praeinclinatio, die applicatio eine praeapplicatio, die immutatio eine praeimmutatio, die impressio eine praeimpressio und endlich, wie wir gleich sehen, die determinatio eine praedeterminatio. Wer aber sieht nicht das Ungeschickte in jenen Ausdrücken, wo das „prae“ sich von selbst versteht! Man lese jeden beliebigen Artikel oder Satz in Thomas über die Prädestination und man wird sofort finden, daß dieselbe alle diese hier gebrauchten Wörter einschließt. Das weitläufiger ein anderes

Mal; theilweise will ich es andeuten, indem sich im folgenden §. noch das Wort „determinatio“ zu den schon genannten hinzufüge.

§. 111.

Fortsetzung.

Zu den vorher gegebenen Ausdrücken verdient noch besonders hinzugefügt zu werden der von „determinatio“ und „praedeterminatio“. Vielleicht kein Begriff ist dem englischen Lehrer geläufiger, als gerade dieser der determinatio. Natürlich! hängt er doch zu innig mit dem von forma und actus zusammen, als mit den Begriffen, in welchen Alles sich concentrirt wie im ontologischen, so im noologischen Gebiete. Die Determination steht der Potenz oder dem potentialen Zustande entgegen. Wo immer von einem potentialen Sein oder einem potentialen Zustande oder von einer Indifferenz („quod se habet ad utrumlibet“ ist der Ausdruck des Thomas) die Rede ist und dann noch von einer Actualisirung desselben die Rede sein soll, da muß consequent von einer „determinatio“ (Bestimmung, Festsetzung, Fixirung, Formirung, Wirklichkeit) die Rede sein. Darum kehrt der Ausdruck „determinare“ überall wieder bei Thomas. Weniges wird genügen und noch dazu in Kürze. Thomas gebraucht das Wort in folgender Weise: „causa contingens oportet ut **determinetur** ab aliquo exteriori ad effectum „sed Voluntas divina **determinat** se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam“ (Sa. th. p. 1. q. 19. a. 3. ad 5). Ferner: „**deter-**

minatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur, licet non ita sicut primo agenti" (in 2. D. 25. q. 1. a. 2. ad 3). Dann: „sicut potentia motiva, quae est ad utrumlibet, non exit in actum, nisi per potentiam appetitivam **determinetur** ad unum: ita nihil, quod est in potentia ad utrumlibet, exit in actum nisi per aliquod **determinetur** ad unum" (in 2. Phys. lect. 8). Und: „dicendum, quod hoc ipsum, quod causae secundae ordinantur ad **determinatos** effectus, est illis a Deo; unde Deus, quia alias causas ordinat ad **determinatos** effectus, potest etiam **determinatos** effectus producere per seipsum sine quocunque alio" (Sa. th. p. 1. q. 105. a. 1. ad 3). — „Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum **determinet,** sicut **determinat** naturam: et **determinatio** actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis" (Q. 3. de Pot. a. 7. ad 13). „Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit **determinationem** virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari, et sic remanet causalitas in causa prima, quae est Deus respectu motuum voluntatis" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 68). „Intelligatur: ea, quae sunt in nobis, divinae **determinationi** non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 90). „Damascenus nominat praedeterminationem impositionem necessitatis, sicut et in rebus naturalibus, quae sunt **praedeterminatae** ad unum" (Sa. th. p. 1. q. 23. a. 1. ad 1). „Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum operatur, quam aliud: unde a contingente

ad utrumque (und das ist die Indifferenz) non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid, per quod ad unum **determinatur**" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 2). Man erinnere sich aber dabei: „omnis actio causatur ab aliquo, quod est in actu, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu" (1. 2. q. 79. a. 2). „Exemplaria dicimus esse non res aliquas extra Deum, sed in ipso intellectu divino quasdam existentium rationes intellectas, quae sunt substantiarum factivae et praeexistunt in Deo singulariter, i. e. unite et non secundum aliquam diversitatem: et hujus modi rationes s. Scriptura vocat *praediffinitiones* sive praedestinationes... Quae quidem praediffinitiones et voluntates sunt distinctivae entium et effectivae ipsorum, quia et hujusmodi rationes supersubstantialis Dei essentia **praedeterminavit** et omnia produxit" (in lib. de div. Nom. c. 5. lect. 3. de exemplaribus rerum). Endlich: „Alii reducunt omnia haec in causam supercoelestem, sc. in providentiam Dei, a qua omnia sunt **praedeterminata**" (Quodl. 12. a. 2)*).

Nun nehme man dazu, was Thomas über die Prädestination lehrt, so kann gar kein Zweifel übrig bleiben. „Deo convenit praedestinare, quia omnia divinae providentiae subjacent" ... „cujus transmissionis ratio in

---

*) Das Werk „in sent. ad Annibaldum" führe ich nicht an, weil ich's nicht für ächt halte. Uebrigens ist das Werk so Thomistisch, daß man es lange Zeit, selbst noch Bellarmin, für ächt hielt. Dort (in 1. D. 47. q. unic. a. 4.) steht so: „voluntate Dei non solum res producuntur, sed etiam modum rebus producendis, quo producantur, praedeterminavit."

Deo praeexistit" ... „ratio praedictae transmissionis praedestinatio nominatur" ... (Sa. th. p. 1. q. 23. a. 1). „Praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante" ... „est pars providentiae" ... „providentia autem non est in provisis, sed est quaedam ratio in intellectu provisoris" ... Der Unterschied zwischen „providentia" und „praedestinatio" ist blos der, daß jene sich auf **alle** Dinge bezieht; diese selbe Providenz aber, wenn sie auf das ewige Heil (salus aeterna) der vernünftigen Wesen bezogen wird, Prädestination genannt wird. (ibid.) „Deus sua providentia gubernat et regit universa. Quandocunque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subjacent, ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet; omnes enim partes exercitus et earum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem; et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare; similiter ars, quae est de fine, imperat et dat leges arti, quae est de his quae sunt ad finem, ut civilis militari, militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivae. Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, oportet, quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 64). Und diese gubernatio ist nicht etwa eine Dispositionskraft und Dispositionsrecht über irgend welche Gedanken, Pläne, Unternehmungen und defectuose Operationen, welche die vernünftigen Creaturen produciren und dann der göttlichen Disposition, Umänderung oder Ratification unterbreitet sein lassen müßten. Nicht so! Denn: „non ideo Deus res futurasscit, quia futurae erunt, sed

ideo futurae erunt, quia Deus novit" — denn: „scientia Dei est *causa* rerum" (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 8). Die „scientia exploratrix", welche sich, erst passiv verhaltend, nach den historisch vorliegenden Objecten zu richten hat, erkennt Thomas in Gott nicht an; er gibt vielmehr der causa prima das productive Wissen des Künstlers, der seine Ideen und Pläne selbst schafft und durch diese Ideen und Pläne die Kunstwerke hervorbringt. Das ist das active (supposita voluntate versteht sich) und productive und causative Wissen Gottes, von dem deßhalb Augustinus (und Thomas mit ihm) lehrt: „praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus" (de Praed. Ss. c. 10). Das Alles werden wir anderswo (cf. Metaphysik) weitläufig besprechen. Weil jedoch die Lehre von der Prädestination im allerinnigsten Zusammenhange mit der Lehre von der Freiheit steht, von ihr gar nicht getrennt werden kann (so daß, wo die Lehre von der Freiheit eine andere ist, auch die von der Prädestination sofort sich darnach richtet und ändert), so hebe ich hier aus immensen Texten einen Text aus, der das Ganze in nuce zusammenfaßt, damit man so die Sache bei der Hand habe. Thomas lehrt (und zwar eben so als Philosoph, wie als Theolog) auf die Frage: „utrum praedestinatio certitudinem habeat?" also: „Respondeo dicendum, quod duplex est certitudo, sc. cognitionis et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo, quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est; et quia certa existimatio habetur de re praecipue per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab ordine causae ad effectum, ut dicatur ordo causae esse ad effectum certus, quando causa *infallibiliter* effectum

producit. Praescientia ergo Dei quia non importat universaliter habitudinem causae respectu horum, quorum est, non consideratur in ea, nisi certitudo cognitionis tantum. Sed praedestinatio, quia praescientiam includit et habitudinem causae ad ea, quorum est, addit, in quantum est directio sive praeparatio quaedam: et sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis certitudo ordinis, de qua solum certitudine praedestinationis hic quaerimus; de certitudine enim cognitionis, ipsa inventa, patere potest ex his, quae dicta sunt, cum de scientia Dei quaereretur.

Sciendum est autem, quod, cum praedestinatio sit quaedam providentiae pars, sicut secundum suam rationem super providentiam addit, sic et certitudo ejus supra certitudinem providentiae. Ordo enim providentiae dupliciter certus invenitur: uno modo in particulari, quando sc. res, quae a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt, sicut patet in motibus coelestibus et in omnibus, quae necessario aguntur in natura. — Alio modo in universali et non in particulari, sicut videmus in generalibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatae sicut ad proprios fines, sicut virtus formativa deficit quandoque a perfecta consummatione membrorum, sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem, (ut patet ex dictis q. praec. art. 3, dum de providentia ageretur); et sic nihil potest deficere a generali fine providentiae, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine. Sed ordo *praedestinationis* est certus non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu particularis et determinati:

quia ille, qui est ordinatus per praedestinationem ad salutem, nunquam deficit a consecutione salutis. Nec tamen hoc modo certus est ordo praedestinationis, sicut erat ordo providentiae: quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in praedestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis, et tameu causa proxima, sc. liberum arbitrium, non producit effectum illum, nisi *contingenter.* Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii. Non enim potest dici, quod praedestinatio supra certitudinem providentiae nihil aliud addit nisi certitudinem praescientiae (wohlgemerkt!), ut si dicatur, quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem, sicut quemlibet alium, sed, cum hoc de praedestinato scit, quod non deficiet a salute (d. h. daß sich der Prädestinirte von dem Nichtprädestinirten nur dadurch unterscheide, daß Gott von jenem vorauswisse, daß er nicht abfallen werde, während dieser abfallen wird — beide aus ihrer eigenen Entscheidung): sic enim dicendo non diceretur praedestinatus differre a non praedestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus: et sic praescientia esset causa praedestinationis, nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis: quod est contra autoritatem Scripturae et dicta Sanctorum (und der Philosoph würde sagen: das ist gegen die absolute Unabhängigkeit Gottes und gegen das supremum dominium Dei, so wie gegen die Natur des göttlichen Wesens). Unde praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem, nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, sc. liberum arbitrium.

Quod hoc modo potest considerari: invenimus enim ordinem compossibilem esse respectu alicujus dupliciter: uno modo, in quantum una causa singularis producit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo, quando ex concursu causarum multarum contingentium et deficere possibilium pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco ejus, quae deficit vel ne altera deficiat; sicut videmus, quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen per successionem unius ad alterum potest in eis secundum numerum salvari perpetuitas speciei, divinâ providentiâ taliter guberante, quod non omnia deficiant uno deficiente: et hoc modo est in praedestinatione. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo, quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causae proximae, sc. liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, habet certitudinem" (Q. 6. de Praedest. a, 3; cf. Sa. th. p. 1. q. 23. a. 5). Diesem füge ich noch Etwas aus den Antworten auf die gemachten Objectionen in dem hier mitgetheilten Artikel bei: „Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non auferendo ei modum suum; qui in libertate ad utrumlibet consistit: et ideo, quamvis divinae voluntati nihil resistat, tamen voluntas et quaelibet alia res exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum

divina voluntas rebus dedit, ut sic ejus voluntas impleretur: et ideo quaedam explent divinam voluntatem necessario, quaedam contingenter, quamvis illud, quod Deus vult, semper fiat" (ibid. ad 3). Und nun vernehme man das Argument der vierten Objection: „(si dicatur), quod praedestinationis certitudo ad effectum est cum praesuppositione causae secundae. Sed contra: omnis certitudo, quae est cum suppositione alicujus, non est certitudo absoluta, sed conditionalis; sicut non est certum, si sol causet fructum in planta, nisi cum hac conditione, si virtus generativa in planta fuerit bene disposita, propter hoc, quod dispositio solis ad effectum praesupponit virtutem plantae quasi causam secundum. Si igitur certitudo praedestinationis sit cum praesuppositione secundae causae, non est certitudo absoluta, sed conditionalis tantum, sicut in me est certitudo, quod Socrates movetur, si currit, et quod iste salvatur, si praeparabit se: et ita non est in divina praedestinatione alia certitudo de salvandis, quam in me: quod est absurdum". (Thomas zeigt, daß er die „scientia media" kennt; er hätte sie nicht treffender bezeichnen können, als die „scientia ex suppositione", welche suppositio hier in Bezug auf das Wissen eine formale ist). Thomas antwortet hierauf: „causa secunda, quam oportet *supponere* ad inducendum praedestinationis effectum, etiam ordini praedestinationis subjacet (also eine ganz andere suppositio ist nach Thomas zu setzen, nämlich eine suppositio (et dispositio) quam *facit* praedestinans, non quam facit praedestinandus!); non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicujus superioris virtutis agentis: et ideo ordo divinae praedestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis

humanae, nihilominus tamen *absolutam* habet certitudinem, etsi in exemplo adducto contrarium appareat". Man beachte, daß die certitudo absoluta der certitudo conditionalis gegenüber steht. Die Gewißheit durch die scientia media beruht auf einer suppositio formalis, welcher gegenüber der Wissende sich passiv oder materialiter zu verhalten hat, und ist deßhalb eine Bedingungsweise in Bezug auf den Inhalt des Wissens. Dagegen ist die Gewißheit durch den eigenen Willen (per voluntatem sive decretum) nur mit einer suppositio materialis verbunden, insofern diese nicht anderes besagen soll, als das (freilich active) Recipiens für den göttlichen Willen.

Es genügt, hier zu sehen, wie das „prae" überall denselben Sinn hat, sowohl in der „praedestinatio" als in der „praevidentia" (oder providentia), als es auch in der „determinatio" naturnothwendig mit eingeschlossen verstanden werden muß, wenn anders die Texte von Thomas einen Sinn haben sollen. Denn, wie gesagt: „motio moventis **praecedit** motum mobilis ratione et causa" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 149). Also die besprochene Thomistische „motio, inclinatio, applicatio, immutatio, impressio und determinatio voluntatis" ist nichts anderes als praevia motio etc. und praevia determinatio oder praemotio und praedeterminatio. Da dieses aber, wie früher gezeigt, nicht eine moralische, sondern eine physische ist, so ergibt sich selbstverständlich als Thomistischer Ausdruck „physica praemotio" oder „physica praedeterminatio" *). Genug davon. Es handelt sich uns fortan

---

*) Die historische Festsetzung dieses Ausdrucks: praemotio seu praedeterminatio physica ergab sich nach dem Gesagten naturgemäß von selbst. Gegenüber dem gegnerisch

nicht mehr um die Richtigkeit dieses; sondern darum: wie damit die Freiheit der causa secunda bestehe. Also:

§ 112.

II. Die causa secunda.

(cf. §. 108.)

Unter dieser Ueberschrift haben wir zwei der in §. 107 angegebenen drei Puncte zu behandeln, nämlich die Freiheit und die Infallibilität bei der Prämotion durch die causa prima.

Werfen wir zuvörderst einen kurzen Blick rückwärts nicht blos auf das unmittelbar vorher über die causa prima, sondern auch auf das vor dem über die Indifferenz der causa secunda Gesagte. Bezüglich der Indifferenz in der causa secunda hat uns Thomas gelehrt, daß diese Indifferenz wesentlich zur Freiheit nothwendig ist, daß eben durch diese Indifferenz die Nothwendigkeit beseitigt, und daß dadurch es möglich wird, daß das indifferent gelassene Wesen Herr seiner selbst ist. Diese Herrschaft über sich selbst haben wir in voller Wahrheit festgesetzt, indem wir mit Thomas sagen: „homo est dominus

---

behaupteten influxus moralis mußte ein influxus physicus gelehrt werden. Als nun die Gegner auch einen influxus physicus, aber nur materialiter und simultan zuließen, nicht aber praevius, mußte diese Priorität hervorgehoben werden, was eben das Formale ausdrückte durch das „prae". Da die Sache längst vorhanden, so ergab sich der Ausdruck, ohne etwas Neues zu besagen.

suorum actuum“ — „est causa actionum suarum“ — „potest agere vel non agere, velle vel non velle, velle hoc vel illud“. Dadurch entsteht, wie wir mit Thomas gesagt, die Imputationsfähigkeit: „actio humana est laudabilis vel vituperabilis, in quantum homo est dominius actionis suae“. Das Alles soll, wie gesagt, in **voller** Wahrheit verstanden werden, und Thomas ist wahrlich nicht Schuld daran, wenn man es nicht in voller Wahrheit, sondern in irgend welcher metaphorischen und uneigentlichen Bedeutung nehmen wollte. Weil diese Sache, diese „volle Wahrheit" nicht genug urgirt werden kann, wenn es sich um das Verständniß der Lehre des h. Thomas handelt, so hebe ich sie hier nochmals derartig hervor, daß ein Vergessen oder nicht Beachten dieses Punktes unmöglich werde. Denn durch Vergessen und nicht Beachten dieses Punktes in der Lehre des h. Thomas entstehen Objectionen, wie man sie von einem ehrlichen Manne in der Wissenschaft nicht erwarten sollte. Also nochmals: ich Thomist (medullitus Thomista) habe die vollste Freiheit, meine Feder zu ergreifen und niederzulegen; ich Thomist (medullitus Thomista) habe die vollste Freiheit, zu studiren oder nicht zu studiren; ich Thomist (medullitus Thomista) habe die vollste Freiheit, die Gesetze zu beobachten, welche mir irgendwie gegeben werden, oder sie nicht zu beobachten; ich Thomist (juratus Thomista) habe die vollste Freiheit, Gutes zu thun oder zu lassen u. s w. Ich brauche dafür keinen Beweis: meine eigene Experienz, die ich jeden Augenblick anstellen kann, zeigt und beweist mir das. Von Einbildung kann hier keine Rede sein, so lange ich meine gesunden Sinne und gesunden Verstand habe. Mit Leuten, die hier von Einbildung sprechen, habe ich

nichts, gar nichts zu schaffen. Kein liberaler Freiheitslehrer kann diese Freiheit größer haben, als ich sie habe. Er kann und mag sich über die Begründung seiner Freiheit täuschen; ja auch ich mag mich mit Thomas vielleicht in dieser Begründung täuschen (wenn man das einmal zugestanden wissen will, so sei's dreist zugestanden, denn wir haben ja über die vernünftige Begründung hinaus noch ein höheres Schiedsrichteramt). Das Alles mag sein; aber die Sache der Freiheit steht mir so fest, wie dir, und steht mir in demselben Maaße fest, wie dir. Das weiß Thomas, das sagt Thomas, das wiederholt er von Anfange bis zu Ende, was immer auch noch hinzusetzen mag; und das haben alle Thomisten ohne Ausnahme stets in gleicher Weise mit Thomas festgehalten und gesagt. — Das ist der erste Punkt für den Rückblick hier. —

Der andere Punkt für diesen Rückblick ist der: Derselbe Thomas, welcher so lehrt, lehrt aber, wie wir textlich vernommen, nichtsdestoweniger: „liberum arbitrium est quidem causa suarum actionum, sed non prima causa" — „homo habet dominium suarum actionum, sed non exluso supremo dominio primae causae" — „potest agere vel non agere, agere hoc vel illud, sed non sine motione primi moventis" — „prima causa movet, inclinat, applicat, immutat, determinat voluntatem, imprimit voluntati" — Derselbe Thomas, welcher das „dominium sui" lehrt, vergißt nicht, das „supremum dominium Dei" zu lehren. Derselbe Thomas, welcher das „dominium sui" im wirklichen und wahren Sinne des Wortes verstanden wissen will, ganz derselbe Thomas will nichtsdestoweniger das „supremum dominium Dei" in wirklichstem und wahrstem Sinne des Wortes festgehal-

ten wissen. Daher: „prima causa est magis causa, quam secunda“ — „primum agens principalius agit, quam secundum agens“ — „primum movens vehementius imprimit“ — „prima causa est efficacior, quam secunda“. Dieses „supremum dominium causae primae“ haben wir mit Thomas in vollster Wahrheit, in rigurosestem Sinne, in absolutester Vollkommenheit, nicht blos im Bereiche des Seins, sondern auch im Bereiche des Thätigseins oder der Handlungen festgehalten. Daher ist gesagt worden: „cujus essentia ab alio est, opportet, quod virtus et operatio sit ab alio“. Gegenüber dem das bloße Sein und die bloße Potenz gebende und insofern beschränkte supremum dominium haben wir mit Thomas geantwortet: „quamvis per hanc responsionem evitaretur, quod (creatura) non esset primum simpliciter, non potest tamen vitari, quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut in causam“. Das sind die beiden Punkte, die uns der Rückblick zeigt. Sie sind der Polarstern und Morgenstern in der Thomistischen Lehre über die Freiheit. Aber wo ist nun das helle und liebliche Sonnenlicht? Nichtthomisten halten dieses bei Festhaltung jener beiden Punkte für verloren! Sie meinen, es seie zwischen den beiden Punkten ein Widerspruch, natürlich ein unversöhnlicher und nicht ein scheinbarer. Sie vermeinen, durch Festhaltung dieser beiden Punkte der finstern Nacht anheim zu fallen. Wollte Gott, sie hätten ihre Zuflucht nicht zu einem künstlichen Laternenlicht genommen! Vielleicht würde die Prüfung der „finsteren Nacht“ in gleicher Weise die Morgenröthe jenes lieblichen und hellen Sonnenlichtes (des „Lammes in dem himmlischen Jerusalem“ Off. Joh.) eben so zur Folge gehabt haben,

wie bei Heiligen die finstere Nacht der Prüfung dem Tage des Friedens voraufzugehen pflegt. Freilich: leicht ist die Sache nicht. Wir haben die Schwierigkeit in ganzer Größe zugestanden. Augustinus hat sie uns in mannigfacher Weise hervorgehoben. Thomas selbst hat uns gesagt: „**difficile** videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii". Aber derselbe Thomas hat uns von den gegnerischen Lehrern gesagt: „decepti sunt". Schwierig ist die Sache; und wer sie leicht machen will, der hat eben dadurch mit Recht das stärkste Vorurtheil gegen sich. Die gegnerischen Lehren haben nun aber nicht blos das Eigenthümliche, daß sie über alle Maßen leicht zu fassen sind (denn wer wollte sofort z. B. das Molinistische System nicht fassen können?), sondern ihre Urheber haben ihre Fassungen gerade in der Absicht erfunden, um die Schwierigkeiten zu beseitigen und die Sache leichtbegreiflich zu machen! Das ist schlimm, sehr schlimm! Alle Thomisten haben mit Augustinus, dem Freiheits- und Gnadenlehrer par excellence, und mit dessen treuen Schüler Thomas auf's allerernsteste gegen solche Insinuationen und Intentionen protestirt, nicht, um ihre eigene Sache in's Dunkel zu hüllen, sondern um der Wahrheit Zeugniß zu geben trotz der menschlichen Arroganz in der Wißbegierde. Ich sage: „nicht, um ihre eigene Sache ins Dunkel zu hüllen". Ist das nicht etwa eine assertio gratuita von mir? Nicht doch. Die Thomisten sagen nicht blos, die Sache sei schwierig; sondern sie sagen und zeigen: **wo die Schwierigkeit liegt!** Sie geben ganz präcise und unter Demonstration an: was gerade dasjenige sei, wo die Unerfaßlichkeit nicht blos beginnt, sondern vollends liegt und liegen muß! und geben ihre Gründe für diesen

Hinweis auf den Punkt, wo das Mysterium culminirt. Das ist der einzig richtige Modus, wie man unlösbare Schwierigkeiten (Mysterien) zu behandeln hat. Nur dadurch wird sowohl dem rechtmäßigen Anspruche der Vernunft („parati estote rationem reddere“ Petr.), als auch der Unerfaßlichkeit oder dem Mysterium der Wahrheit („o altitudo sapientiae et scientiae Dei“ Paul.) Genüge gethan. Beides, die rechtmäßigen Forderungen der Vernunft und das Mysterium der Wahrheit, hebt Thomas mit vollstem Bewußtsein der Sache hervor; aber er verlegt das eigentliche Mysterium nicht schon direct in die Vereinigung dieser beiden genannten Punkte, welche er ohne Widersprüche mit einander vereinigen zu können glaubt. Vielmehr verlegt er das eigentliche und letzte Mysterium in den unerforschlichen Willen Gottes, der gerade diese und nicht jene nach seinem allerheiligsten Wohlgefallen auswählt. „Sed quare hos eligit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem, nisi divinam voluntatem“ (Sa. th. p. 1. q. 23. a. 5. ad 3). Aber die Schwierigkeit beginnt schon vorher. Während die letzte Stufe der Schwierigkeit oder das eigentliche Mysterium die freiwillige und unabhängige Prädestination ist, hat die unmittelbar voraufgehende Stufe, nämlich die sogenannte Präscienz schon ihre vollste Schwierigkeit, und dann hat, weil damit in innigstem Zusammenhange stehend, auch noch auf dritter Stufe die Connexion der Freiheit mit den beiden vorgenannten Sachen ihre volle Schwierigkeit. Aber diese drei Sachen, so innig sie zusammenhangen, dürfen deßhalb rücksichtlich der Schwierigkeit nicht mit einander confundirt werden, so daß man sofort, ohne gegründeten Nachweis, mit dem Worte „Mysterium“ bei der Hand sein dürfte. Hören wir Tho-

mas selbst, der uns in dem vorher citirten Texte gesagt, wo das eigentliche und letzte Mysterium liegt, nämlich in dem göttlichen freien Willen, von dem er lehrt: „voluntas Dei non habet causam, sed est causa omnium rerum". Er schreibt dann über das Andere: „Instantissime rogastis me, clarissime Frater, ut vobis aliquem tractatum brevem facerem in stylo facili de praescientia et praedestinatione divina, per quem possetis aliquibus quaestionibus et objectionibus, quae de ipsis communiter fiunt ab hominibus, respondere (siehe da die Anerkennung der Berechtigung der Vernunft). Unde vestrae instantiae pro posse satisfacere cupiens aggressus sum facere, auxilio Dei praevio, quod rogastis. Scire tamen debetis, quod ab antiquis philosophis et ab ecclesiae doctoribus et magistris tam antiquis quam modernis haec quaestio fuit multipliciter et subtiliter ventilata (siehe da die Kenntniß der Sache). Quorum ego profundissimas et perplexas rationes evitans (siehe da das volle Bewußtsein der Schwierigkeit der Sache) leviores aliquas et vestrae capacitati accommodas praeelegi (man wird wissen, daß Thomas seine Summa theologica, diese von den höchsten Gelehrten bewunderte Summe, dieses Buch immenser Gelehrsamkeit, doch nur, wie er sagt, „ad eruditionem incipientium" (cf. prolog. ad Sum.) geschrieben hat), non tamen, quae penitus satisfacere possint in hac profundissima et insolubili quaestione" (prol. in tract. de praescientia et praedest). Ich werde genau angeben, wo diese „profunditas und insolubilitas" in der Lehre von der Freiheit beginnt, in der damit zusammengeknüpften Lehre von der Präscienz steigt, während sie, wie gesagt, in der gratuita electio des freien göttlichen Willens ihren Culminationspunkt erreicht.

Ich hoffe, dem Leser zu zeigen, daß ich mir keine Schwierigkeiten vertuscht habe und daß ich weder den Thomas, noch die Sache, leichter machen will, als sie, natürlich beide, in der That sind. Ich hoffe aber auch dem Leser zu zeigen, wenn selbiger die Nichtthomistischen Darstellungen dieser Thomistischen Lehre kennt, daß diese Nichtthomistischen Expositionen des Thomas und der Thomisten als **„nicht genügend"** bezeichnet werden müssen.

§. 113.

Derselbe Thomas also, welcher in vorgenannter Weise die „motio, inclinatio, applicatio, immutatio, impressio, determinatio voluntatis durch die causa prima" lehrt, derselbe Thomas, welcher zu gleicher Zeit die volle Freiheit, Selbstständigkeit, Selbstbeherrschung und deßhalb die Verantwortlichkeit der causa secunda lehrt, wie wir gesehen: ganz derselbe Thomas — weil beide Punkte unverrückbar im Auge habend — lehrt das Zusammenbestehenkönnen beider Punkte mit einander in der Subordination beider Gegenstände unter einander. „Dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit *prima* causa sui id, quod liberum est: sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias; et sicut naturalibus causis, movendo eas, non auffert, quin actus earum sint naturales, ita, movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, **sed**

potius hoc in eis facit: *operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem*" (Sa. th. p. 1. q. 83. a. 1. ad 3). So antwortet Thomas auf die allbekannte Argumentation, in welcher die liberalen Freiheitslehrer den Thomisten eine unfehlbar fangende Falle gestellt zu haben glauben, nämlich, um mit den selbsteigenen Worten des Thomas es zu geben, mit folgendem Argumente: „liberum arbitrium est, quod sui causa est..; quod ergo movetur ab alio, non est liberum; sed Deus movet voluntatem..: ergo homo non est liberi arbitrii" (ibid.). Setzt man statt: „deus movet etc." den conditionalen Satz: „si Deus movet etc.", so haben wir hier jenes Argument der Gegner des Thomas, welches diese als ihren Achilles betrachten. Gut, daß wir auch die Antwort des Thomas haben, nicht blos in einem Texte, sondern in einer Masse von wörtlich gleichlautenden Texten und, was noch mehr ist, in der ganzen Lehre des Thomas, wie nur diese und keine andere Antwort aus ihr resultiren kann. — Thomas lehrt hier also ganz in gleicher Weise von dem liberum, wie er von dem voluntarium im Allgemeinen lehrt, sei es, daß dieses voluntarium speciell ein voluntarium liberum oder voluntarium necessarium wird. Damit man sich an die Subordination von Principien gewöhne unter steter und unerschütterlicher Festhaltung des obersten Princips — eine Sache, worin gerade das Geniale der Thomistischen Doctrin überhaupt besteht —, sei dieser Text über das voluntarium mitgetheilt, zumal er eine Bestätigung des vorigen Textes ist. Auf das gegnerische Argument: „videtur, quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium; voluntarium enim est, cujus principium est in ipso..; sed principium humanorum actuum non est

in ipso homine, sed est extra, nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum..: ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium" antwortet Thomas: „non omne principium est *primum* principium. Licet ergo de ratione voluntarii sit, quod principium ejus sit intus, non tamen est contra rationem voluntarii, quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio, quia non est de ratione voluntarii, quod principium intrinsecum sit *primum* principium. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere (verstehe: in genere aliquo), quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus coeleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus" (Sa. th. 1. 2. q. 6. a. 1. ad 1). Dieselbe Argumentation kehrt überall wörtlich wieder: „moveri voluntarie est moveri ex se i. e. a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco: et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio" (p. 1. q. 105. a 4 ad 2). Nun wissen wir freilich, daß das liberum ein anderes ist, als das necessarium; es sind eben zwei Species des generischen voluntarium, also specifisch verschieden. Aber daraus folgt nur, daß die Motion des liberum durch die causa prima eine specifisch verschiedene sein muß von der Motion des necessarium durch dieselbe causa prima; nicht aber, daß keine Sub-

ordination statt finde, die in dem generischen Begriffe gesetzt ist. Auf diesen specifischen Modus der Motion des liberum, also sowohl darauf, **daß** er in derselben generischen Weise vorhanden, als auch, **wie** er in specifischer Weise vorhanden, kommt natürlich Alles an. Um zu verstehen, was Thomas meint und sagen will, verliere man nur nicht das früher über die physische Motion des Willens durch die causa prima als causa efficiens Gesagte aus den Augen, nämlich daß gerade diese innere Inclination des Willens das vorzugsweise Eigenthümliche des Schöpfers ist: „virtus volendi a solo Deo causatur; velle autem nihil aliud est, quam inclinatio in objectum voluntatis. Inclinare autem in bonum universale est proprium primi moventis, cui proportionatur finis. Unde *utroque* modo proprium est Dei movere voluntatem, sed **maxime** secundo modo eam interius inclinando“ (p. 1. q. 105. a. 2).

Von dieser schöpferischen und eigentlich göttlichen Macht sagt nun Thomas, daß sie jedes Wesen bewegt in einer Weise, wie es der constitutiven Natur nach ihm gebührt; daß sie also das Nothwendige nothwendig und das Freie frei d. h. so bewege, daß der wesentlichen Natur eines jeden Dings nicht nur nicht entgegengetreten wird, sondern daß diese jedesmalige Natur erhalten, ja eben vervollkommnet wird. „Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita, quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa (kurz: eine

causa contingens): sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur" (Sa. th. 1. 2. q. 10. a. 4).

Die Art und Weise, wie eine Bewegungskraft bewegt wird, nennt man den **Modus** der Bewegung; und sagt dann kurz so: Gott bewirkt nicht blos die Substanz des Actes, sondern auch den Modus desselben. „Ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed etiam, ut *eo modo* fiat, quo congruit naturae ipsius" (ibid.) Das hebt Thomas so sehr hervor, daß er hinzufügt: „et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod huic naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae" (ibid. ad 1).

Diese Antwort: Gott wirkt nicht blos, **daß** die Handlung geschieht, sondern er wirkt auch den **Modus** der Handlung, so daß sie so geschieht, wie Gott sie geschehen haben will und wie sie der freien oder unfreien Natur entspricht, wiederholt Thomas überall wörtlich, wo immer die Rede auf diese Frage kommt in der Theologie eben so, wie in der Philosophie. Auf die bekannten Worte des Apostels: „non est volentis neque currentis etc." macht Thomas die Objection: „sed si non est volentis velle, neque currentis currere, sed Dei moventis ad hoc hominem, videtur, quod homo non sit dominus sui actus, quod pertinet ad rationem arbitrii" und gibt dann dieselbe Lösung: „dicendum est, quod Deus omnia movet, sed diversimode, in quantum sc. unumquodque movetur ab eo secundum modum naturae suae: et sic homo movetur a Deo ad volendum et cur-

rendum per modum liberae voluntatis. Sic ergo velle et currere est hominis ut libere agentis, non tamen est hominis ut *principaliter* moventis, sed Dei“ (ad Rom. c. q. lect. 3). Man wird in der Sprache des h. Thomas das „principaliter“ richtig verstehen nach dem früher Gesagten, nämlich als agens principale zum Unterschiede von dem agens instrumentale, nicht aber in dem Sinne, in welchem auch die liberalen Freiheitslehrer das principale oder die Hauptsache Gott zuschreiben, und damit nicht anderes meinen, als das materialiter Bedeutendere, nicht aber das formaliter Erstere und Vorzüglichere, wie das früher schon erklärt worden. Auch will hier Thomas nicht die causa simultanea oder concausa verstanden wissen, die als conditio sine qua vorhanden sein muß. Wenn Letzteres, dann könnte der Text des Apostels auch **umgedreht** werden. Bezüglich dessen fährt Thomas, nachdem er vorher den doppelten Sinn oder die Aequivocation des Textes angegeben, also fort: „sed si hoc solum in hoc verbo intellexisset Apostolus, cum etiam gratia (oder Hülfe überhaupt) sine libero arbitrio non velit neque currat, potuisset e converso dicere: non est miserentis Dei, sed volentis et currentis: — quod aures piae non ferunt“ (ibid.). Also muß etwas **mehr** in diesen Worten verstanden werden. Dieses **Mehr** kann aber keines Weges durch materiales Uebergewicht, sondern nur durch formale Ueber- und Unterordnung gewonnen und gesichert werden. Diese formale Ueberordnung kann aber für die causa prima nur die des „principale agens“, und diese formale Unterordnung für die Creatur nur die des „instrumentale agens“ sein. Die causa principalis ist aber, wie schon gesagt, mehr Ursache, als die causa instrumentalis. „Unde plus ali-

quid est ex his verbis intelligendum, ut sc. *principalitas* gratiae Dei attribuatur. Semper enim actio magis attribuitur principale agenti, quam secundario, puta si dicamus, quod securis non facit arcam, sed artifex per securim. Voluntas autem hominis movetur a Deo ad bonum... (wie handgreiflich das „movetur" als „praemovetur" oder „primo movetur!"). Et ideo hominis operatio interior non est hominis principaliter, sed Deo attribuenda" (ibid.).

Damit man sehe, wie Thomas überall sich wörtlich gleich bleibt, füge ich noch ein paar Texte bei und zwar zugleich solche, wodurch man sehe, daß der Effect in **infallibeler** Weise erfolgt, worauf hier gerade Alles ankommt. „Ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere: et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem causarum secundarum" (Sa. th. p. 1. q. 22. a. 4). — „Dicendum, quod effectus divinae providentiae non solum est, aliquid evenire quocunque modo, sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario". Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter, quod divina providentiae ratio habet, ut contingenter eveniat" (ibid. ad 1). „Dicendum, quod in hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea, quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo, quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter" (ibid. ad 2). „Deus movet voluntatem immutabiliter propter *efficaciam* virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter

se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas, sicut etiam in omnibus providentia divina *infallibiliter* operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus *contingenter*, in quantum Deus movet omnia proportionabiliter unumquodque secundum modum suum" (Q. 6. de Malo, a. unico ad 3). Auf die Frage: „utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat?" verwirft Thomas jegliche Ansicht, die aus den secundären Ursache ihre Gründe zur Verneinung der Frage hernehmen wollen, und recurrirt dann blos auf die „efficacia divinae voluntatis". „Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter *efficaciam* divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id, quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi" (Sa th. p. 1. q. 19. a. 8). „Dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter: unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur" (Sa. th. 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3). Alle diese Stellen können nur so verstanden werden, daß trotz der praemotio physica infallibiliter efficax die Setzung der Handlung aus der freien Macht und Selbstständigkeit des Menschen geschieht, dem diese freie Macht und Selbstständigkeit nicht blos schlechthin belassen, sondern, wie gesagt mit Thomas, sogar bewirkt wird. „Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem primae causae; sed, quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis" (Q. 3.

de Pot. 7. ad 13) „ita movendo causas voluntarias non auffert, quin actiones earum sint voluntariae, *sed potius hoc in eis facit;* operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem“ (p. 1. q. 83. a. 1. ad 3). „Homo autem secundum propriam naturam habet, quod sit liberi arbitrii: et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum.., quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum acceptandum“ (Sa. th. 1. 2. q. 113. a. 3). Das ist also die berühmte, die oft und immer wiederholte, vielbesprochene Antwort: Gott wirkt Alles, so, daß er auch den Modus der Handlung wirkt; daß er also den freien Willen so bewegt, daß der freie Wille selbst es ist, der sich frei zu dem bestimmt, was Gott will und wozu dieser ihn bewegt, und zwar unfehlbarer Weise selbst in und mit dieser eigenen Freiheit. So sehr nun auch diese Antwort als die complete und letzte festgehalten werden muß, eben so sehr bedarf sie der Auseinandersetzung und Erklärung. Diese Auseinandersetzung und Erklärung im Folgenden.

§. 114.

Die erste Erklärung.

Die Auseinandersetzung und Erklärung nebst Begründung eben dieser Auseinandersetzung und Erklärung kann doppelter Art sein: entweder eine mehr practische für diejenigen, welche nicht tiefer einzudringen vermögen; oder zweitens eine eigentlich philosophische, welche in die in unserer Antwort eingeschlossen und verborgen liegen=

den Schwierigkeiten näher eingeht. Nehmen wir zuvörderst die erstere, welche ich Kürze halber die „**practische**" nennen will, obwohl sie auf der im ganzen Vorherbehandelten exponirten philosophischen Grundlage beruht, doch aber, mit dieser Grundlage und mit diesem Grade von Tiefe zufrieden, nicht weiter vordringt.

Auf der früher erklärten actualen Indifferenz fußend sagt man so: Gott als causa prima und primum movens wirkt in dem potentialen Zustande unseres Begehrungsvermögens oder Willens so, daß derselbe aus dem Zustande der potentialen Indifferenz, aus dem Zustande Trägheit, Unschlüssigkeit und Unentschiedenheit (bloße velleitas) herauskommt und dann in dieser erlangten Actualisirung eine derartige Inclination des Willens besitzt, daß er in selbsteigener Wahl unfehlbar jenes Object will, welches Gott selbst will. „Ipsa voluntas est, quae vult, ab alio tamen mota" (1. 2. q. 9. a. 4. ad 2). Diese Actualisirung ist eine derartige, daß nie eine determinatio ad unum erfolgt innerhalb des Willens, so lange außerhalb im Objecte keine determinatio ad unum, sondern noch eine Indifferenz vorhanden. Weil der Wille ein rationales Begehrungsvermögen ist und sich wesentlich, also immer ohne irgend welche Ausnahme, darnach richtet, wie der Intellect das Object erfaßt, so ist es radical und absolut unmöglich, daß Gott den Willen nothwendig bewege, so lange im Objecte, und consequent in dem das Object zuerst erfassenden und dem Willen vorhaltenden Intellecte die Indifferenz bleibt. Diese Indifferenz im Intellect kann Gott so wenig umändern, als er die ewige, unfehlbare Wahrheit ist, die nicht wollen kann, daß wir ein Object anders, als es ist, als unwahr, erfassen sollten.

Da der Wille, wie gesagt, wesentlich ein vernünftiges d. h. ein nach der Beschaffenheit der Einsicht sich richtendes Begehrungsvermögen ist und da Gott die Wesenheiten der Dinge nicht umändern oder die eigenste Natur der Dinge nicht zerstören kann: so folgt, daß bei dieser Indifferenz nicht einmal an eine Möglichkeit einer nöthigenden oder nothwendigen Bewegung des Willens durch Gott gedacht werden kann. Bei dieser actualen Indifferenz ist der so bewegte Wille selbst es, der den Act setzt und frei setzt, also mit der Potenz zum Nichtagiren setzt und zugleich mit der Potenz zur Setzung eines anderen Actes, so lange nur immer die Indifferenz im Objecte, worauf sich der Act bezieht, und folglich auch im Intellecte, worin das Object erst aufgenommen werden muß, bleibt. Der **Act** ist immer verbunden mit der **Potenz** zum Gegentheil (denn das macht, wie wir gesehen, das Wesen der actualen Indifferenz aus). Bei Setzung des Actes **kann** der Wille also auch immer nicht agiren oder anders agiren, aber wohlgemerkt in sensu diviso, nicht aber in sensu composito. Indem ich sitze, behalte ich die Potenz zum Stehen, — ich **kann** dann auch stehen, aber nicht sitzen und stehen zugleich (Act mit gegentheiligem Acte verbunden), sondern so, daß ich nach einander beide Acte setzen kann. Beispielsweise: wie wenn ich ein Kind, das nicht allein gehen kann, am Gängelbande halte, so erhebt sich und geht das so gehaltene, unterstützte und gekräftigte Kind eben in Kraft meines Gängelbandes und Haltens. So lange ich das Kind nun so zu Einer Richtung determinire, daß es nicht anders ausweichen kann, hat es allerdings keine Freiheit. So lange ich ihm aber freien Spielraum lasse, bewegt es sich nach allen Seiten, wohin immer es will,

so jedoch, daß jeder Schritt nur geschieht in meiner primären Kraft oder Actualisirung. Es steht mir immer natürlich frei, dem Kinde diesen oder jenen Impuls zu dieser oder jener Richtung zu geben; so lange ich diesen Impuls oder diese Prämotion nicht so einrichte, daß das Kind nicht mehr anders kann, sondern so lange ich immer mit dieser Prämotion die Indifferenz zum So- oder Andersgehen oder zum Nichtgehen belasse, so lange bleibt die Freiheit des Kindes unangetastet. Die Potenz des Kindes als solchen ist eine incomplete, wie sein Sein als creatürliches ein incompletes ist. Die incomplete Potenz wird durch meine Motion completirt und vervollkommnet, wie sein Sein completirt oder vervollkommnet wird durch innigere Verbindung mit der Quelle des Seins. Diese Completirung der Potenz ist nichts übernatürliches, sondern gerade das Allernatürlichste, was sich nur denken läßt. Das Wort Potenz oder „können" von Seite der Creatur gebraucht, ist sehr äquivok. Ich **kann** sehen, wenn ich ein gesundes Auge habe; und doch kann ich trotzdem **nicht** sehen, wenn ich kein Licht habe, das meine Sehkraft, die als solche incomplet ist, completirt und actualisirt. Das Kind **kann** gehen, weil es dazu Füße hat, gegenüber dem Stuhle, der nicht gehen kann, weil er dazu keine Füße hat. Der Stein **kann** fallen durch inhärente eigene Kraft; der Stein **kann** erhoben werden durch fremde Kraft. Man sieht, wie sehr man sich in Acht zu nehmen hat mit einem so verfänglichen Worte.

Da wir uns unseren Willen und die göttliche Kraft nicht als außer und neben einander zu denken haben, und da Gott vermöge seiner eigentlichst göttlichen Macht Alles in seiner Gewalt hat, also auch unseren Willen, so geschieht die Inclination dieses unseres Willens so,

daß der Wille selbst es ist, welcher, nachdem die erste Impotenz, Trägheit, Unentschlüssigkeit, Gleichgültigkeit oder, wie man sagt, Herzenshärtigkeit von ihm weggenommen worden*), mit innerstem Freiheitsdrange sich der göttlichen Motion hingibt, mehr und mehr sich Gott überläßt, Gottes Willen in sich aufnimmt, seinen eigenen Willen verläugnet, und Gottes bittet, er möge mit ihm machen, was Gott eben nur wolle („fiat voluntas tua!"). In dieser Gottgelassenheit besteht dann seine ganze Heiligkeit und Stärke, weil in ihr die geweihete und heilige Vereinigung des menschlichen und göttlichen Willens durch wechselseitige Aufnahme in einander sich vollzieht. Passivität und Activität verschmelzen hier so innig in der Actualisirung oder Vervollkommnung des Vermögens in einander, wie in dem creatürlichen Sein Potenz und Act so in einander sind, daß sie eben die creatürliche Wesenheit ausmachen. Die starre Eigenheit, die falsche Selbstheit, die Mark und Bein verdorrende Selbstsucht des creatürlichen Wesens ist durch den ersten Impuls und Influx der causa prima geknickt, gebrochen, gelöst. Wenn nun kein Abfall wieder erfolgt von Seite der Creatur, so führt eben dieser höchste Beweger, Gott selbst, im innigsten Bunde mit der Creatur als secundärer oder instrumentaler, aber eben in und durch diese Dependenz und Motion befreiter und frei wirkender Ursache das Werk der Vervollkommnung und Befreiung von allem Gebundenseins an Etwas, das nicht Gott selbst ist, wei-

*) Philosophisch ist ganz in gleicher Weise zu sagen, wie Augustinus theologisch redet: „gratia a nullo vero corde respuitur; ideo quippe tribuitur ut cordis durities auferatur" (de Praed. Ss. c. 8).

ter und weiter bis zu jener Stufe, wo die höchst mögliche Identität des göttlichen und creatürlichen Willens erreicht ist („vivo ego, verum tamen non ego, vivit vero in me Christus“ Paul).

Ich sagte so eben: „wenn kein Abfall wieder erfolgt von Seite der Creatur“. Zum Abfallen (deficere a causa prima) gehört nämlich keine Kraft, sondern das Abfallen ist eben ein Defect, ein Ablassen von der gegebenen Kraft, ein Anheimfallen an die Kraftlosigkeit, ein Verlieren oder vielmehr ein Aufgeben der Kraft oder der Actualisirung durch die höhere Ursache. Das ist die Sünde, das Böse — eine Privation — ein Defect. Das ist es, was die Creatur aus sich allein kann, wenn man das ein „können“ nennen will. Dieses „deficere“ ist die eigentliche Wesenheit der Creatur, sobald sie abstract und getrennt von Gott gefaßt wird, wie denn jede secundäre Ursache nicht mehr wirkt, so bald sie von der primären getrennt ist. Faßt sich so die Creatur abstract, so hat sie eben in und mit dieser abstracten Fassung den allerradicalsten Abfall von dem Quelle des Seins und des Guten vollbracht und fällt so dem moralischen Nichts anheim, wie auch ihre Subsistenz vernichtet würde, wenn sie in ontologischer Hinsicht ihres Seins abfallen könnte und wirklich abfiele. Solcher Abfall ist immer möglich bei jedem Acte. Aber dieses Abfallenkönnen ist eine Unvollkommenheit und erbärmliche Freiheit. Nur unvernünftiger Weise, nur durch Verleugnen, durch Destruction der Vernunft (moralisch gesprochen) kann ein solcher Abfall erfolgen. Ja der Abfall selbst ist eben diese Destruction (pro momento temporis) der Vernunft — ist das Allerunnatürlichste, was es geben kann. Dahingegen ist das Verbundensein mit Gott und der bestän-

dige Influx Gottes auf mich und mein Vermögen das Allernatürlichste, was sich denken läßt, eben so natürlich, als es natürlich ist, daß jedes Ding sein eigenes Sein austrebt uud sucht und schützt, ja noch natürlicher (per impossibile zu reden) ist Ersteres, als Letzteres. Jeder Influx Gottes, welcher Art immer er sein mag, kann mein Sein und meine Potenz, welche immer sie sein mag, nur erheben und vervollkommenen, und das um so mehr, je infallibiler der Effect ist, den Gottes Influx auf mich ausübt. Indem man sich bei diesem Influx eine Unfreiheit denkt, denkt man sich ein Absurdum. Man bildet sich Chimären, die gar nicht existiren können, wie wenn ich mir dächte, was zu thun sei, wenn das Wasser bei 30° Grad Hitze doch gefrieren sollte.

Obschon Gott, wenn er wollte, Alles Böse hindern könnte, so thut er das doch nicht, weil er es in seiner unerfasslichen Weisheit so für gut hält. „Cum Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo" (Sa. th. p. 1. q. 22. a. 2. ad 2). Aber nicht Gott ist es, der das Böse will, verursacht und wirkt, sondern die Creatur allein; Gott läßt es nur zu. „Deus neque vult mala fieri neque vult mala non fieri, sed *vult permittere* mala fieri: et hoc est bonum" (Sa. th. p. 1. q. 19. a. 9. ad 3). Durch diese Zulassung der Defectibilität und Verkehrtheit der causa secunda geschieht es, daß der Influx der causa prima entweder gar nicht oder doch schlecht und verkehrt aufgenommen wird. „Unumquodque recipitur enim secundum modum recipientis" (Th. passim). Diese Verkehrtheit ist ent-

weder eine blos actuale oder habituale in Bezug auf specifische Gegenstände. Aber ganz im Allgemeinen rücksichtlich aller Gegenstände ist es die habituelle, weil essentiale Gebrechlichkeit des creatürlichen Wesens, welches, insoweit es nicht fortwährend durch den Influx der causa prima gehalten wird, ganz freiwillig und unfehlbar dem Verderben und dem Nichts entgegen geht. Wie ein Hinkender, trotz aller noch so guten Führung, doch immer hinkend voranschreitet, wie ein und dieselbe Sonnenwärme von der einen Erde so, von der anderen anders, je nach ihrer eigenen Disposition aufgenommen wird: so auch bei der Creatur mit Rücksicht auf den göttlichen Influx. „Defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur, quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa *actus* peccati; non tamen est causa *peccati*, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu“ (Sa. th. 1. 2. q. 79. a. 2). Da aber die Creatur nicht würde abfallen, wenn Gott es (finaliter) nicht zuließe, und da die Creatur nicht weiter, nicht mehr und nicht weniger abfällt, als es Gott zuzulassen gefällt in seinem unerforschlichen Willen: so folgt, daß bei dem factischen, sei's blos temporären oder ewigen, Abfall zwei Gründe vorhanden: der nächste und formale Grund ist allerdings die Creatur selbst; der letzte Grund aber ist die geheimnißvolle Zulassung Gottes. Damit kommen wir in das Gebiet der Prädestination, wo wir ein absolut unerforschliches Geheimniß anzuerkennen und zu verehren haben. —

So etwa würde die **practische** Auseinandersetzung und Erklärung der Auseinandersetzung unserer obigen Antwort lauten.

§. 115.

Schwierigkeiten.

So richtig diese vorher gegebene practische Auseinandersetzung und Erklärung unserer Antwort auch ist und so wenig über sie hinausgegangen werden kann, wenn dem gewöhnlichen Manne diese Sache mitgetheilt werden soll: so sind darin doch Schwierigkeiten verdeckt, welche der Philosoph sich nicht verheimlichen darf und welche uns auf eine tiefere philosophische Auseinandersetzung und Erklärung unserer Antwort führen. Wäre das nicht der Fall, so würde die Anerkennung der Thomistischen Doctrin nicht so viele Opposition gefunden haben und fortwährend finden, als es in der That der Fall ist. Die Thomisten haben, bei wissenschaftlicher Vorlage der Sache, diese Schwierigkeiten so wenig verschwiegen, als Thomas selbst; ja sie haben ebendeßhalb scharf gegen diejenigen gesprochen, welche unsere Materie leicht machen wollen. Wenigstens haben die tüchtigsten und classischen Commentatoren des h. Thomas es so gehalten. Sie haben hier ihre logische Schärfe und metaphysische Tiefe erprobt. Sie haben hier ihre innige Frömmigkeit und tiefe Demuth bewiesen. Sie haben sich hier in der einen, wie in der anderen Hinsicht als würdige Schüler ihres englischen Meisters gezeigt. Die Sache schlägt tief in die Metaphysik. Sie muß hier mehr als Lemma aus der Methaphysik, denn als eigentlich hiehergehörig, behandelt werden. So weit die Vollständigkeit dieses Tractats es hier erfordert, sollen die Hauptpuncte mitgetheilt werden.

Das, was in der gegebenen ersten Antwort noch der Auseinandersetzung und Erklärung bedarf, und woran die Gegner immer das Hauptärgerniß genommen haben, sind folgende drei Punkte:

Erstens: Es scheint ein Widerspruch zu sein, daß Gott auch noch den **Modus** der freien Handlung wirken solle, da ja der freie Wille eben selbst eine so und nicht anders modificirte Potenz ist, wodurch die Handlung, welche vom Willen gesetzt wird, eben so und nicht anders, nämlich als freie, modificirt erscheint. Denn der Modus der Handlung ist hier ja eben nichts anderes, als daß die Handlung eine „frei gesetzte" ist.

Zweitens: Es scheint ein Widerspruch zu sein, daß eine Potenz oder ein Vermögen wirklich ein actives Vermögen seie und doch nicht agiren könne, wie wenn ich sagte: ich kann und kann nicht.

Drittens: Es scheint ein Widerspruch zu liegen in der Distinction zwischen „infallibiliter" und „necessario".

Mit diesen drei Punkten sind wir in Mitte der ganzen Schwierigkeiten. Man sieht unschwer, daß diese drei Punkte nichts anderes sind, als die distinctere Fassung der Einen Frage: wie ist überhaupt neben der absoluten Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der causa prima oder Gottes noch eine Freiheit möglich? Das ist die Eine Grundfrage im moralischen Gebiete, wie in gleicher Weise im metaphysischen Gebiete die Eine Grundfrage die ist: wie überhaupt außer der Einen Existenz des absoluten Seins oder der absoluten Substanz noch ein anderes Sein und eine andere Substanz möglich sei? In beiden Fällen ist es ein und dieselbe Frage, nämlich die über das Verhältniß der causa secunda zur causa prima. Doch ist die Frage, auf moralischem Gebiete gestellt, in

eben dem Maße schwieriger und hat in eben dem Maße die Lösung derselben Frage auf metaphysischem Gebiete zur Voraussetzung, als das moralische Sein ein vollkommeneres Sein ist, als das Sein schlechthin und als das erstere das letztere zur Voraussetzung hat. Das intelligente und deßhalb freie und deßhalb moralische Sein ist die höchste Vollkommenheit des Seins. Je vollkommener aber eine Sache, desto größer werden die Schwierigkeiten, welche sie bietet. Wenn es nun überhaupt wahr ist, wie Thomas lehrt, daß das Unvollkommenere des Vollkommenen wegen da ist, das Leichtere des Schwereren wegen: so kann man mit Recht behaupten, daß die ganze Philosophie mit allen ihren anderen Wahrheiten dazu dienen muß, um die uns hier vorliegenden Schwierigkeiten, als die Höchsten, welche es geben kann, zu lösen, insofern sie lösbar sind. Und in der That: wer Thomas kennt, wer die Thomistische Doctrin in allen anderen Hauptproblemen kennt, der muß gestehen, daß Alles, was Thomas lehrt, dahin gerichtet ist, unsere Frage so zu lösen, wie er sie löst; daß die Thomistische Beantwortung unseres Problems, wenn Thomas anders sich consequent bleiben wollte, nur die logische Schlußfolgerung aus seiner gesammten Doctrin ist. Daß Thomas das Alles durchschaut, kann keinem Zweifel unterliegen nach dem, was wir von ihm und seinem Lehrer Augustin, über die Schwierigkeit unseres Gegenstandes vernommen. — Diese vorläufige Bemerkung möge dazu dienen, den Leser in jene Fassung zu bringen, welche zur Behandlung unserer Schwierigkeiten ersprießlich sein dürfte. Gehen wir über zur Besprechung der drei Punkte als in der zweiten Antwort*).

*) Zweifelsohne darf man sagen, daß Augustinus mehr die erste oder practische Beantwortung unseres Problems,

§. 116.

Die zweite Antwort.

Die Antwort auf den ersten Punkt beruht auf der metaphysischen Wahrheit, daß jegliches Sein, was immer und wie immer es ist, jegliches Sein, insofern es Wirklichkeit, wirkliches Sein ist, nur von Gott, der Ursache alles Seins, gewirkt werden kann; „ens, in quantum ens, habet causam ipsum Deum“ (6. Metaph. lect. 3), so wie auf der Wahrheit, daß Sein, Wahrheit und Güte, der Sache nach, dasselbe ist („ens, bonum, verum sunt idem“ Th. passim), und auf der correspondirenden gegentheiligen Wahrheit, daß das Unwahre, Ungute, Böse als solches nur eine privatio, ein Defect ist, der also an sich keine Wirklichkeit hat, sondern nur dadurch, daß er sich an einem Guten, Wahren, an einem wirklichen Sein befindet; das Böse, die Sünde hat keine eigene Subsistenz; ist es ja eben dieser Mangel, dieser Abfall von der Subsistenz selbst; es hat nur Subsistenz durch das Gute und an dem Guten, also indirect, insofern es gar nicht sein könnte, wenn es nicht an einem wirklichen Sein, an einem Guten sich befände. Das ist der geniale Blick des tiefen Augustinus und seines genialen Schülers Thomas, daß sie die Natur des Bösen in dieser Weise erfaßt haben: „peccatum non habet causam, sed

---

Thomas dagegen mehr die zweite oder speculative Beantwortung gegeben habe. Daß Thomas nichts anderes ist, als Augustinus, wie dieser nichts anderes als Paulus, ist eine den Thomisten bekannte und ausgemachte Sache.

est causa deficiens" (Aug. & Th. passim). Kaum dürfte jemals ein wahrgefaßter Begriff erfolgreicher sein für die Philosophie, als dieser. Consequent: zum Abfallen gehört keine Kraft (weil es eben keine Ursache d. h. keine causa efficiens hat), sondern es besteht eben in dem Ablasse von der Kraft. Will man es aber ein „können" nennen und es richtig verstehen, so mag man es bei vernünftigen Leuten ohne Scrupel thun; und dann muß von jedem creatürlichen Sein gesagt werden: es kann abfallen aus sich selbst, durch sich selbst, oder, wenn man so will, durch eigene Kraft, d. h. durch die selbsteigene Defectibilität, durch die eigenste, innerste Wesenheit des creatürlichen Seins, rein als solchen, so also, daß, sobald Gott, der Urheber und Erhalter jeglichen Seins außer ihm, von diesem sich zurückzieht, dieses Sein sofort dem Nichts anheimfällt, aber auch so, daß dieses Sein, wenn Gott nicht fortwährend influirt und gewissermaßen emporhält und emporzieht zu sich hin, fortwährend, wie der Stein zur Tiefe, nach dem Nichts hinstrebt, also dem Abfalle zugeneigt ist. Das gilt rigoristisch von jedem creatürlichen Sein, also von jeder creatürlichen Potenz, mag diese eine nothwendige oder freie sein (ich will diese Distinction hier Deutlichkeitshalber hinzusetzen; man wird es weiter unten besser verstehen, wie es mit der freien Potenz ist*).

Jedes Sein also, insofern es wirklich am Sein participirt und so selbst wirklich ist, sei es also Wesenheit oder Accidens, sei es die Substanz oder Vermögen an der

*) Die metaphysische Frage: warum Gott das Böse zuläßt, da er es doch sämmtlich verhindern könnte, übergehe ich, um die Sache hier nicht zu complicirt zu machen.

Substanz, sei es nothwendig oder contingent, kurz jegliches Sein ohne Ausnahme kann nur von Gott selbst gewirkt werden. Die generisch höchsten Differenzen des Seins sind „nothwendig" und „contingent". Daher Thomas in oben begonnenem Texte: „ens in quantum ens habet causam ipsum Deum" also fortfährt: „unde, sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, *ita* etiam omnia accidentia entis, in quantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum, quod faciat hoc ens, sed etiam, quod det ei contingentiam vel necessitatem... Sic ergo patet, quod, cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum: hoc et provisum a Deo, ut sit, sed: hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit vel ut necessario sit. Unde non sequitur (secundum rationem Aristoteles hic inductam), quod, ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed necessarium est, effectus esse contingenter vel de necessitate. Quod quidem est **singulare** (wohlgemerkt!) in hac causa, sc. in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constitutâ a causa superiori utuntur. Unde causalitati cujuslibet alterius causae subditur solum, quod ejus effectus sit; quod vere sit necessario vel contingenter, dependet a causa altiori, quae est causa entis, in quantum est ens, a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit" (6. Metaph. Art. 3). Man erinnere sich des früher schon mitgetheilten Textes: „hoc ipsum, quod causae secundae determinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo" (p. 1. q. 105. a. 1. ad 3). Dazu nehme man folgenden Text: „voluntas divina intelligenda est ut

extra totum ordinem entium existens, ut quaedam causa profundens totum ens et omnes ejus differentias (herrlicher, genialer Blick des Meisters! „ut extra“ und „ut intra“ — „profundens totum ens et omnes ejus differentias“! —): sunt autem differentiae ejus possibile et necessarium (die universalsten Differenzen): et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum (die specielleren und speciellsten Differenzen). Ad effectus enim, quos voluit necessarios, ordinavit causas necessarias; ad effectus vero, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes i. e. potentes deficere. Et secundum conditionem causarum effectus dicuntur necessarii vel contingentes, licet omnes dependeant a voluntate divina sicut a causa prima, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae“ (1. Periherm. lect. 14).

Will man diese Texte oberflächlich verstehen, so kann man es; man sagt dann: Gott wirke die Contingenz, insofern er **Kräfte** schafft und gibt, welche contingent wirken. Damit wäre das Tiefe des „profundens totum ens et omnes ejus differentias“ beseitigt und zugleich wieder die Bahn zur liberalen Freiheitstheorie geebnet, nach welcher die Selbstentscheidung oder Selbstdetermination der Creatur es ist, welche die Contingenz einer Handlung, so oder anders, setzt (versteht sich nicht in genere, aber in specie). Wir wollen sehen, ob das Thomas will. Das sehen wir aber klar, wenn wir Thomas die Frage beantworten lassen: „utrum actio peccati, in quantum actio, sit a Deo?“ *) Aus einer Menge von Ar-

*) Merke wohl: „in quantum actio“; also, wie sich von selbst versteht, nicht rücksichtlich der Sünde (peccatum formale).

tikeln, worin Thomas hier immer, wörtlich sich gleichbleibend, dasselbe lehrt, wähle ich einen solchen aus, der uns zeigt, daß zu des Thomas Zeit die gegnerischen Ansichten schon veraltet waren und als abgethan betrachtet werden sollten. „Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem tanguntur a Magistro duae opiniones. Una quarum dicebat, omnes actus, in quantum actus sunt, ex Deo esse; sed quod, in quantum deformitatem habent, a Deo non sunt, sed ab homine vel diabolo. Alia opinio dicebat, actus peccatorum nullo modo, nec etiam, in quantum actus sunt, a Deo esse, et haec opinio tangitur in praesenti distinctione: **quam ad praesens nulli vel pauci tenent, quia propinquissima est errori duplici:** primo, quia ex ea videtur sequi, quod sint plura prima principia; hoc enim est de ratione primi principii, ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet. Quamvis solvere hoc nitantur dicentes: „„quod voluntas, etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii."" Sed: hoc videtur inconveniens, ut, quod a se esse non habet, a se agere possit, cum etiam per se durare non possit, quod a se non est. Omnis enim virtus ab essentia procedit et operatio a virtute: unde, cujus essentia ab alio est, oportet, quod virtus et operatio ab alio sit. Et praeterea: quamvis per hanc responsionem evitaretur, quod non esset primum simpliciter, non tamen posset vitari, quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens

non reducerctur sicut in causam (wohlgemerkt: „in aliquid prius ut in causam", nicht aber: „in aliquam simultaneam concausam"). — Secundo, quia, cum actio etiam peccati sit *ens quoddam*, non solum, secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere existentes entia sunt, eo quod et ipsae actiones in genere ordinantur: sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium: quod est contra perfectionem primi entis... Et ideo cum prima opinione dicendum est, quod actus, in quantum actus, a Deo est, et ut sic non habet aliquid, quod deformitatem habeat. Quod qualiter sit, ita considerari potest: in omnibus enim, in quibus incidit defectus ex causa secunda, non ex causa prima, opportet, quod, quidquid est in effectu deficiente essentiae et bonitatis, totum a prima procedat. Quod autem defectus reducatur in causam secundam deficientem, patet in claudicatione, quae est a virtute gressiva, mediante tibia, per cujus sc. tibiae curvitatem obliquitas in gressu claudicantis relinquitur; unde, quidquid est ibi de gressu, totum est a virtute gressiva; sed defectus vel obliquitas gressus non est a virtute gressiva, sed a tibia tantum. Similiter etiam est ordo Dei ad voluntatem creatam*) sicut causae primae ad causam secundam. Ideo ex parte Dei nullus defectus incidere potest; voluntas autem creata ad defectum possibilis est. Et ideo, quidquid est in actu deficiente, sc. peccato, de ratione *actus* et *entis* et *boni*, totum hoc a primo agente, sc.

*) Alii: causatam.

Deo, procedit mediante voluntate; sed ipse defectus, qui est in actu, hoc modo est a voluntate, quod a Deo non procedit. Et ideo quodcunque nomen deformitatem simul cum actu significat, sive in generali, sive in speciali, non potest dici, quod hoc a Deo sit simpliciter. Unde non potest dici absolute, quod peccatum sit a Deo, ut homicidium aut aliquid hujusmodi, nisi cum additione: in quantum est *actus* et in quantum est *ens*" (in 2. D. 37. q. 2. a. 2).

Man sieht, wie unser Gegenstand nach allen Seiten um sich greift und so zu sagen mit seinen Wurzeln in die allerschwierigsten Materien einschlägt, zu denen ganz sicher die in diesem hier mitgetheilten Artikel behandelte gehört. Wir können hier diese Sache nicht weiter verfolgen. Es kommt uns hier nur darauf an, was Thomas in vorher citirten Texten hat sagen wollen. Dazu mögen uns noch ein paar Worte von Thomas aus den Antworten auf die Objectionen des vorstehenden Artikels dienen. „Nullus actus est, qui secundum se consideratus, secundum hoc, quod bonus est, alicui etiam bonus non sit; sicut actus fornicationis, in quantum est delectabilis, est bonum concupiscibile" (ad 1. ibid.).

„Illud dicitur ad malum cooperari, quod inclinat ad actionem, secundum quod *deformitati* substat, unde mala est (das ist das Formale der Action als Sünde). Hoc autem Deo non convenit; et ideo non opportet, ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit, in qua malum consistit, secundum quod influit agenti **esse, posse et agere et quidquid perfectionis in agente est**" (ad 2. ibid.).

„Dicendum, quod Deus dicitur causa bonarum operationum non solum quantum ad essentiam actus, sed

etiam quantum ad **perfectionem**, secundum quam bonae dicuntur: utrumque enim agenti influit, et ut agat et ut **bene** agat. Sed in malis actionibus, quamvis sit causa earum, quantum ad essentiam, non tamen est causa, quantum ad defectum“ (ad 3. ibid.).

„Privatio, qua aliquid malum dicitur, non potest esse differentia neque genus, sed unusquisque actus specificatur et in genere ponitur per aliquid positive dictum“ (ad 4. ibid.).

„...Etsi in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sint, non opportet, ut, quidquid est causa ejus quantum ad unum, sit causa ejus quantum ad alterum“ (ad 5. ibid.).

Ziehen wir nun aus dieser nicht auf einem oder dem anderen Texte, sondern auf zahllosen Texten, die wörtlich sich gleich sind, auf vielen Tractaten, die denselben Gegenstand immer in gleicher Weise behandeln, auf der ganzen Doctrin des h. Thomas beruhenden und in der Thomistischen Doctrin ausgemachten Fundamentallehre unsere Conclusion betreffs des fraglichen Punktes im folgenden §.

§. 117.

Gott oder die causa prima ist die Ursache jeglichen Seins, jeglicher Güte, jeglicher Vollkommenheit („quidquid perfectionis in agente est“). Der Modus der freigesetzten Handlung, welcher eben darin liegt, daß diese eine „frei gesetzte“ wird, ist aber ein Sein, eine Güte, eine Vollkommenheit. Also muß dieser Modus von Gott, der causa prima, seinen Ursprung haben, von

ihm gegeben sein. Der Modus der freien Handlung, hier und nun, wie sie in jedem einzelnen Falle („in universali et in particulari“) gesetzt wird, ist ein zu der physischen Action Hinzukommendes („superadditum“), welches jedes Mal, so oft immer eine neue Action gesetzt wird, wirklich producirt wird, sozusagen neu geschaffen wird, indem dadurch dem Willen, der sich so bewegt, eine neue Vollkommenheit, ein höheres Sein in ordine morali hinzugefügt wird. Das kann nur Gott und darf nur Gott können. Das so Hinzugefügte ist sogar ein Vollkommeneres, als das ihm Vorausgehende, dem es hinzugefügt wird, wie überhaupt jeglicher Act vollkommener ist, als die Potenz. Das Vollkommenere kann und darf nur Gott geben, der auch das Unvollkommene zu geben hat: Das Alles, damit so die Quelle eines doppelten Irrthums („propinguissima est duplici errori“) verstopft und ausgetrocknet werde, nämlich daß es zwei unabhängige Principien („duo prima“), wenn auch nur in genere actionis seu motus“) gebe, und daß es irgend ein Sein, eine Güte, eine Vollkommenheit geben könne, dessen Urheber Gott nicht sei („Deus non esset universalis causa omnium entium“).

Dieser Modus der freien Handlung ist nun freilich ein in dem creatürlichen freien Willen seiender und aus ihm resultirender; aber nur erst dann, wenn er von dem Schöpfer als der causa prima in ihm bewirkt worden als von dem agens principale, während er in dem so beeinflußten Willen sich befindet als in dem agens secundarium seu instrumentale.

Um diese Innigkeit als Ineinanderseins der Operation des agens principale und des agens secundarium zu verstehen, muß man das Wesen des ersteren, so wie

das des letzteren verstehen*). Das hat uns Thomas gesagt, in so weit es gesagt werden kann. „Voluntas divina intelligenda est ut extra totum ordinem entium existens, ut causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias“ d. h. Gott ist das uns Alleräußerlichste (principium externum) und zugleich das uns Allerinnerlichste (principium internum). Obwohl die Form, wodurch jedes Ding das ist, was es ist (die forma inhaerens) dem Dinge so innerlich ist, daß diese Form mit dem Dinge identisch wird, so ist Gott, als die Ursache der Form, doch dem Dinge noch innerlicher, weil durch Gott als reinsten Act Alles Andere erst actualisirt wird. Die Thomistische Metaphysik lehrt uns: „ens est maxime formale“ und: „nihil intimius rei, quam forma“ und: „in tantum aliquid est, in quantum habet de forma“. Aber dieselbe Thomistische Metaphysik lehrt uns, wie wir oben von Thomas schon gehört: „Deus operatur in omni re“ — „profundens totum ens et omnes ejus differentias“! — „et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus“! — „omnia vera sunt vera per primam veritatem, omnia bona sunt bona per primam bonitatem“! — O man müßte Thomas schlecht kennen, wenn man nicht meinte, daß solche Sachen in dem Kopfe dieses Metaphysikers gewaltig tiefgreifend gedacht seien. Wahrlich! Thomas dringt mit seinem Adlerblick durch Mark und Blut der Dinge hindurch bis zu jenem innersten Lebenspulsschlage des Herzens, wo in geheimnißvoller Weise zwar, aber in

*) Vielleicht hat nie Augustinus ein tieferes Wort gesprochen, als wenn er sagt: „Domine noverim te, — noverim me!“

größter Gewißheit zwei Regionen des Seins und der Thätigkeit sich einen, deren jede in unendlichem, unerfaßlichem Abstande von der anderen entfernt und durch eine selbst durch Gottes Macht unübersteigliche Kluft geschieden ist, aber die nichtsdestoweniger in so inniger Weise sich einigen, daß die Existenz der einen (der niederen) an die der anderen (höheren) und die Thätigkeit der einen an die der höheren geknüpft ist in jedem Moment, in jedem Pulsschlage, in jedem Athemzuge! — **Alles** Gute (also auch der Modus des Guten oder der Handlung) von Gott; und durch Gott von der Creatur; — Aller Defect nur allein von der Creatur! „Utrumque enim aquenti influit: et ut agat et ut bene agat"! — Wirkt eine solche Lehre nicht Demuth? wirkt eine solche Demuth nicht Erhabenheit? — Und eine solche Demuth und Erhabenheit ist die Folge der richtig gefaßten Mitte.

§. 118.

Antwort auf den zweiten Punkt: „es scheint ein Widerspruch zu sein, daß eine Potenz oder ein Vermögen wirklich ein actives Vermögen sei, und doch nicht agiren könne, wie wenn ich sagte: ich kann und kann nicht." Diese Schwierigkeit soll in doppelter Weise verstanden werden und vorhanden sein: einmal in sofern, als die Creatur mit ihrem natürlichen Vermögen ausgestattet das volle Vermögen (plena et perfecta potentia) zum Handeln hat und doch noch nach den Thomisten des Influxes der causa prima zum Handeln bedarf — also, wie die Gegner sagen, vollständig ausgerüstet ist zum Handeln können

und doch nicht handeln kann. Zweitens soll sie so verstanden werden: gemäß der Thomistischen Lehre hat der creatürliche Wille, wenn er durch den Influx der causa prima wirklich (actu) handelt doch noch die volle Potenz zum Nichthandeln und zum Andershandeln eben in und mit dem actuell vorhandenen Influx; und doch kann dieser so bewegte Wille diese Potenz nicht verwirklichen, denn, wie Thomas uns gesagt hat: „si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur“ (1. 2. q 10. a. 4. ad 3): also abermals: der Wille kann und kann nicht.

Die Gegner legen ganz gewaltig viel Gewicht auf diese Schwierigkeit, so sehr, daß sie meinen, es könne hier den Thomisten spöttelnd zugerufen werden: a potentia sufficienti Thomistarum — libera nos Domine! Weil die Gegner so viel Gewicht auf diese Schwierigkeit legen, deßhalb habe ich sie unter die „Schwierigkeiten in der Thomistischen Lehre“ mit aufgenommen. Aber ich muß aufrichtig gestehen: sie scheint mir dessen nicht würdig zu sein. Während die vorher behandelte Schwierigkeit wirklich eine solche ist, weil es nämlich der Schwäche des creatürlichen Intellects schwer fällt, ihr eigenes Wesen zu fassen und noch viel schwerer, die eigenthümlich göttliche Operation, den Willen zu incliniren. Aber die gegenwärtige Schwierigkeit dürfte erstens durch eine Correctur des Begriffes **„natürlich“** und so durch Beseitigung der Aequivocation, welche in dem Begriffe **„können“** liegt, dann zweitens durch einen ernsten Seitenblick, durch einen Blick nach **Innen** und auch nach **Oben,** leicht zu bewältigen sein. Der Spottvers dürfte leicht den Thomisten zum herrlichsten Ehrenverse werden. Insofern es aber wahr sein dürfte, daß hier eine ganz außerordentliche Schwierigkeit,

nicht im Intellect, wohl aber im Willen liegt, müßte ich diese Schwierigkeit mit zu den eigentlichen Schwierigkeiten zählen, die immer solche bleiben werden, so lange wir noch keine Heilige sind. Also erstens: Correctur des Begriffes „natürlich“ und „können“.

Ueber den Begriff des „Natürlichen“ verweise ich auf den „Supplementband zum I. B. m. Schule *c.“ §. 5. Worauf es hier vorzugsweise ankommt, ist, den Unterschied zwischen „natürlich und violent“ richtig zu fassen. Dieser liegt nicht darin, daß das Natürliche von einem innern, dagegen das Violente von einem äußeren Princip ausgehe; denn auch das Natürliche, obwohl es von einem inneren Principe zunächst und unmittelbar ausgehen muß, kann nichtsdestoweniger ein äußeres Princip zur Voraussetzung haben. („Motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod sc. movet naturam“ 1. 2. q. 9. a. 4. ad 1). Der Unterschied liegt vielmehr darin, daß das Violente dem Recipiens Gewalt anthun muß oder daß das Recipiens vermöge seiner Natur widerstrebt („opportet addere, quod nihil conferat vim patiens“ 1. 2. q. 9. a. 4. ad 2. cf. m. Physik §. 4). Daß nun jedes creatürliche Sein auch in seiner Thätigkeit in fortwährender Relation mit dem externen (und ihm zugleich in höherer Weise internen) Princip der causa prima sich befindet, ist ihm eben so natürlich, als dieselbe Relation und derselbe Influx in Bezug auf seine Erhaltung natürlich ist. Daher ist es dem Willen nicht blos natürlich, wenn er von dem primum agens als principium extrinsecum bewegt wird, ohne daß ihm eine neue Form oder habitus eingedrückt wird, sondern selbst dann, wenn dieses

Letztere geschieht („creaturis naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus, quibus a Deo moventur, fiant creaturis *connaturales*“ 1. 2. q. 110. a. 2). — Man faßt also ein sehr unnatürliches Ding, wenn man die Creatur in ihren Vermögen und ihrer Thätigkeit, also auch den Willen ohne den Influx des primum movens faßt; ja, man bildet sich nicht blos ein sehr unnatürliches Ding, sondern ein ganz unmögliches und deßhalb unfaßbares Ding. Daß wir dieses natürlichen Influxes der causa prima bei unseren gewöhnlichen Definitionen und in unserer gewöhnlichen Sprache nicht distinct erwähnen, wird man doch nicht auffallend finden wollen. Thun wir das doch auch dann nicht, wo es sich um das bloße Sein und die bloße Erhaltung des Seins handelt, wie z. B. ich bin — was doch eigentlich heißen soll: ich bin durch Gott. Das, was immer und überall supponirt wird, wird nie in speciellere Definitionen, bei denen die Supposition sich von selbst versteht, distinct mit aufgenommen, sondern erst dann, wenn es sich um die die generellsten Definitionen handelt. Wer würde es z. B. nicht lächerlich finden, wenn ich von der Feder sage: sie schreibt, von dem Messer: es schneidet, und man dann mich corrigiren wollte, sagend: die Feder schreibt, wenn sie von der Hand geführt wird; so von dem Messer, so von jeder instrumentalen Ursache. Man spricht bei solchen Redensarten doch deßhalb durchaus nicht elliptisch, sondern wahrhaft vollständig, aber freilich, wie sich bei jedem Vernünftigen von selbst versteht, deßhalb und insofern vollständig, als es ein besonderes Genus von Din-

gen zuläßt. Ganz dieselbe Bewandniß hat es mit unserer „natürlichen" Thätigkeit, die unsere allernatürlichste und selbsteigneste ist trotz dem, daß sie durch den Influx des primum movens nur eine solche ist. Da uns dieser Influx nie fehlt, als nur durch unseren selbsteigenen Defect und Abfall von ihm, so wird eben dieser Influx als naturnothwendig und als allgemein sich von selbst verstehend in unseren Redensarten supponirt, wenn es nicht gerade darauf ankommt, ihn hervorzuheben. Schlimm genug, wenn man solche Suppositionen nicht versteht, weil man sie nicht mit jedem Worte in Erinnerung bringt. Aber wo liegt dieses Schlimme als solches? Woher diese Vergessenheit? Warum diese Gedankenlosigkeit? Wodurch diese Gott**losigkeit?** Ist es nicht ganz dieselbe Sache, wie mit dem Vergessen der Religiösität überhaupt, wenn man sich in dem Kreise der natürlichen Dinge bewegt und benimmt, spricht und lebt, als hätte man mit Gott nichts zu schaffen und als hätte Gott nichts mit uns zu schaffen? Man sieht also, warum ich sagte, daß die Schwierigkeit hier nicht in der intellectuellen Seite der Sache liege, sondern vielmehr in der Corruption und Schwäche der moralischen Seite (des Willens, des Herzens, des ganzen sittlichen Zustandes) seinen Knotenpunct hat. Wenn ich also sage: ich „kann" — ich kann das Gute thun und das Böse lassen, kann wählen u. s. w., so besagt das durchaus nicht, weder, daß ein und dasselbe identische Princip, absolut allein gefaßt, es ist, das kann, noch auch, daß das Können des Guten und das Können des Bösen in gleicher Weise gemeint sei. Bei dem „Können des Abfalls" ist nur Ein einziges Princip, nämlich unsere absolut selbsteigene Defectibilität gemeint, wenn man anders die Zulassung Gottes nicht auch noch als

Princip in letzter Instanz hinzugedacht wissen will, in welchem Falle also auch hier zwei Principien des Könnens gemeint wären. Das Können des Guten aber geschieht geradezu und positiv nur durch zwei positiv wirkende Principien, wie wir gesehen, obschon wir nur das principium proximum, welches wir selbst sind, zu nennen pflegen und auch nur zu nennen brauchen*).

Denkt man sich den freien Willen also vorerst in der potentialen Indifferenz, so ist nicht er es, der sich als alleiniges Princip der Bewegung oder Entscheidung nach Belieben entweder zum Guten oder zum Abfalle wendet (weil dann außer Anderem der häretische Satz wahr wäre, daß der Mensch eben so, d. h. gleich gut, das Gute, wie das Böse wählen könne; — wenn auch die Execution der Wahl auf der einen Seite schwieriger und an Anderes geknüpft wäre, als auf der anderen Seite, wie das früher schon besprochen); sondern die Hinneigung nach der guten Seite geschieht durch ein doppeltes Princip, so daß das principium proximum, ich selbst, nur durch das principium ultimum praemovens (seu praedeterminans seu actuans) selbst inclinirt und thätig ist in seiner actualen Indifferenz; aber die Hinneigung nach der entgegengesetzten schlechten Seite, nach Seite des Abfalls, geschieht lediglich durch uns als das principium proximum et unicum (cum permissione tamen principii ultimi). Daß bei dieser Sache abermals das Mysterium iniquitatis seinen Schatten hineinwirft, will ich dem Leser zu finden überlassen. Der Hochmuth schreibt sich gar zu

*) Man wird wissen, daß man die Leute nicht gerne hat, die bei jedem Worte „Gott" nennen, wenn es nicht offenbare Heilige, also Ausnahmen sind.

gern selbst zu, was Anderen gebührt. Das „Abfallenkönnen" genügt uns als unser absolut richtiges Eigenthum nicht und wir greifen in das Eigenthum eines Andern als Eigenthümer, während wir nur Miteigenthümer sind und sein sollen.

Man vergesse also nie die goldenen Worte des Thomas: „quantumcunque aliqua natura sive corporalis sive spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo" (1. 2. q. 109. a. 1) und: „peccare nihil aliud est, quam deficere a bono" (1. 2. q. 109. a. 2. ad 2).

Nach dem Gesagten dürfte dem, der nicht sophistisch zu Werke gehen will und nicht um Worte streiten mag, nicht schwer fallen, die Ehrenrettung der Thomistischen „potentia sufficiens" vorzunehmen, wenigstens in Bezug auf das eine Glied der genannten zweigliederigen Objection. Bevor wir actu handeln, und ohne die praemotio primae causae haben wir die potentia sufficiens zum Handeln — ist äquivok und zwar in doppelter Weise äquivok: 1) es kann hier mit dem Worte „hinreichende Potenz" entweder die der Creatur als solcher (abstract von der causa prima) inhärirende Potenz gemeint sein oder sie kann auch schon in Verbindung mit der causa prima gemeint sein (letzteres in supernaturalibus, wo auch die Potenz oder gratia sufficiens gegeben werden muß); 2) es kann das „hinreichend" entweder blos auf das bezogen werden, was „in genere potentiae" reduplicative als solcher erforderlich zum Agiren, oder es kann auch zugleich mitbezogen werden auf das, was „in genere potentiae agentis", also specificative, erforderlich ist. Beispielsweise: das Messer, welches da getrennt von meiner Hand liegt, **kann** schneiden — es hat wirklich

und wahrhaft die potentia sufficiens zum Schneiden; nun fasse ich das Messer in die Hand zum Schneiden; jetzt ist die potentia sufficiens, ehe ich wirklich schneide, abermals vorhanden; doch in anderer Weise, als vorher, ehe das Messer als causa instrumentalis (et in hoc genere sufficienter perfecta) mit meiner Hand als causa principalis in Verbindung gesetzt war. Man könnte das erstere Stadium die potentia remota, das zweite Stadium die potentia proxima nennen. Aber wir sind noch immer in genere potentiae, obwohl sufficientis in dem einen, wie im anderen Falle. Endlich wird meine das Messer haltende Hand von einer noch höheren Ursache, meinen Intellect und Willen nämlich, wirklich zum Schneiden determinirt und actu applicirt. Da bewegen wir uns nicht mehr in genere potentiae, sondern in genere actus*). Oder man kann auch das Erfassen und Halten des Messers mit Bezug auf den nachfolgenden Act des Schneidens als actus primus fassen (eine andere Art von Potenz, nämlich die lebendige, active Potenz) und ist dann der Act des Schneidens als actus secundus zu bezeichnen. Wie immer man die Sachen aber bezeichnen mag, man sieht offenbar, wie über alle Maßen leicht hier mit Wor-

*) Daher Ambrosius sehr gut sagt: „aliud est posse operari, aliud posse habere charitatem, aliud habere charitatem. Non omnis reparabilis reparatur, nec omnis sanabilis sanctus est“ (l. 2. de vocat. Gent. c. 2). Das gilt auch in ganz natürlichen Dingen. Kennt man sich selbst nicht, so werfe man einen Seitenblick auf Andere. Die Gebrechlichkeit ist über alle Maßen groß! O das Gute scheint so leicht — so schön — so reizend! Ja man lobt es! Und doch, wo bleibt die That? — —

ten Misbrauch getrieben werden kann und so der Sophistik Thor und Thür offen stehen. Das ist freilich überall der Fall, wo viele Dinge in einander greifen. Wer da sich Distinctionen nicht gefallen lassen will, der bleibe aus dem Reiche der Wissenschaft weg. Der gemeine Mann mit seinen vernünftigen Sinnen versteht uns Thomisten doch! Wenn dieser Korn geärntet hinreichend für Ein Jahr, so sagt er: ich habe für Ein Jahr hinreichende Mittel zu leben. Und doch bedarf dieses „Hinreichend" noch manches Anderen — des Bearbeitens, des Mahlens, des Brodbackens, des Essen, der Digestion, um „Hinreichend zum Leben" zu sein. Eben so derjenige, welcher Geld hat — hinreichend zum Lebensunterhalt: das Geld wird er nicht essen! — Also fort mit allen Sophistereien! — Will man aber zu dem Gesagten einen Beleg aus Thomas — hier ist er: „Dicendum, quod aliquid potest dici *posse* dupliciter: uno modo considerando potentiam, quae in ipso est, sicut dicimus, quod lapis potest moveri deorsum. Alio modo considerando id, quod ex parte alterius est, sicut si dicerem, quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam, quae in ipso est, sed per potentiam projicientis (und wohlgemerkt: letzteres braucht nicht als violent genommen zu werden, sobald ich die Schwere des Steines formal als zum Werfen gemacht fasse). Cum ergo dicitur: praedestinatus iste potest in peccato mori, si consideretur potentia ipsius, verum est; si autem loquamur de praedestinato secundum ordinem, quem habet ad aliud, sc. ad Deum praedestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundum distinctionem primo inductam, sc. consideratio

subjecti *cum forma* et *sine* forma" (Q. 6. de Praedest. a. 3. ad 7. Diese Distinction von „subjectum cum forma ist aber, wie wir früher gesehen, dieselbe, wie die von sensus compositus und divisus, s. §. 105. „Et sic in his et omnibus similibus... circa compositionem et divisionem falluntur" Sa. c. Gent. l. 1. c. 67).

Täuschender als dieses Glied der Objection könnte das andere Glied derselben erscheinen. In Thomistischer Lehre habe ich, wenn ich wirklich agire in Kraft der Action der causa prima, doch die Potenz zum Nichtagiren und zum Andersagiren, und zwar abermals die hinreichende Potenz (plene et perfecte sufficiens). Also: ich **kann** dann immer, wenn ich will, nicht agiren oder anders agiren, werde es aber **unfehlbar** doch nicht thun, so lange die Motion der causa prima vorhanden. — Zunächst antworten wir mit der früher erklärten Distinction von dem sensus divisus und compositus: ich kann, wirklich agirend, doch auch nicht agiren oder anders agiren in sensu diviso d. h. der Act des Agirens ist vereinbar mit der Potenz zum Gegentheil, ja; aber ich kann nicht agiren gegentheilig in sensu composito d. h. ich kann das actuale Agiren nicht vereinen mit dem actualen Agiren des Gegentheils, oder ich kann nicht den einen Act vereinigen zu gleicher Zeit mit dem gegentheiligen Act. — Dann ist weiter auf die vorwitzige Frage: wozu denn eine solche Potenz, die ich doch, wenn die Prämotion der causa prima bleibt, unfehlbar nie realisiren werde? zu antworten: 1) wozu ist die Hölle da? daß du hereinkommst? oder daß überhaupt Jemand herein kommt? Ich denke dazu, daß du **nicht** hereinkommst und daß überhaupt Niemand hereinkommen solle. Und 2) wer in aller Welt sagt denn, daß ich diese Po-

tenz nicht realisire? Brauche ich sie doch in jedem Momente meiner prämovirten Thätigkeit! Und 3) ist denn das allerevidenteste Zeugniß für meine Freiheit nichts werth? Muß ich, um zu sehen, ob ein Document ächt sei, erst das Siegel von ihm herunterreißen? Und 4) gehört denn die Realisirung der Potenz zum Abfallen auch mit zur Freiheit? Und endlich 5) ist das allerevidenteste Zeugniß für unsere radicale und totale Abhängigkeit von der causa prima, von Gott dem Urquell alles Guten, nichts werth? Wahrlich — es ist Alles werth! Und statt spöttelnd uns zuzurufen: a potentia sufficienti Thomistarum libera nos Domine! sollen und müssen wir in demüthiger Anerkennung unserer Impotenz („respexit humilitatem ancillae suae") und großmüthiger Anerkennung der göttlichen Omnipotenz, („fecit mihi magna, qui potens est") den heiligen Bitt- und Preisgesang erschallen lassen in ehrlichster Aufrichtigkeit und kräftigem Hochgefühle unserer Stärke in Gott: a potentia sufficienti libera tu nos Domine! Das wäre ehrenhaft nicht blos für Theologen, sondern auch für Philosophen. Wehe, wenn die Philosophen es eher ausrufen, als die Theologen. — Also: in diesem Spottverse hat die Thomistische Doctrin ihren höchsten Ehrentitel! Hier liegt, wie ihr wissenschaftlicher Ruhm, so ihre moralische Stärke! Hier hat sie den Stein der Weisen und — der Heiligen gefunden, ausrufend zu dem Urquell alles Guten: a miseria nostra libera nos Domine! Man sieht, wir finden uns abermals auf's ascetische Gebiet des Willens verschlagen. Der Leser selbst mache sich die Nutzanwendung. „Totum quod est hominis bonum, est a Deo" (Sa. th. 1. 2. q. 114. a. 1) „etiam motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum"

(ibid. q. 112. a. 2). Also: „non nobis, Domine, non nobis, sed tibi soli sit gloria!“ (Ps.). So spricht auch der Philosoph*).

§. 119.

Gehen wir über zu der dritten Schwierigkeit, zu den berühmten: „infallibiliter, sed non necessario“.

Aus der Lehre des h. Thomas über die physische Prämotion, an welche die **Infallibilität** des Effects und also des Wissens geknüpft ist (gegenüber der blos moralischen Motion, welche nie die Infallibilität nach sich zieht, sondern nur conjecturelle Gewißheit erlaubt), und über den Modus dieser Motion, an welchen die Nichtnothwendigkeit oder die **Freiheit** geknüpft ist, aus dieser Lehre folgt direct, unmittelbar und in rigurosester Consequenz ein Satz, mit welchem wir auf dem Höhepuncte der Schwierigkeit angelangt sind. Die Infallibilität ist die eigenthümlichste Proprietät der physischen Motion, die Freiheit ist die eigenthümlichste Proprietät des Modus

---

*) Indem ich die Philosophen an die Lehre der Heiden (Platon und Aristoteles) erinnere, daß wir mehr ein „Nichtsein“, als ein „Sein“ sind, folglich daß wir mehr „nichtkönnen“, als „können“, sei es mir erlaubt, den Theologen die Sache in den Fragen eines Apostels (der auch ein Philosoph war) vorzulegen: „Quid habes, o homo, quod non accepisti?“ — „Quid habes, in quo possis gloriari?“ — „Quis est, qui te discernit?“ — Die Antwort in Hülle und Fülle anderswo: — „Qui gloriatur, in Domino glorietur!“ —

eben dieser Motion. Also, was den Sinn betrifft, ist er ganz einfach dieser: es erfolgt (gemäß der Thomistischen Lehre) der Effect der freien oder contingenten Thätigkeit zwar infallibeler Weise, ganz unfehlbar; aber es erfolgt derselbe Effect nichts desto weniger frei, weil eben der freie Wille es ist als causa proxima, welche den Effect setzt. Der Satz gilt in gleicher Weise sowohl in Bezug auf den guten, wie auf den schlechten Erfolg. Also wenn Gott in besagter Weise die Freiheit wirkt und bewegt, so erfolgt unfehlbar der von Gott intendirte Effect; und eben so: wenn Gott sich zurückzieht oder, mit anderen Worten, zuläßt, daß die causa secunda eigenwillig von ihm abfällt, so erfolgt der Abfall unfehlbar sicher, aber frei d. h. mit vollster Freiheit im Momente und Acte des Abfalls*). Thomas lehrt also, wie er consequent nach allen vorbesprochenen Antecedentien seiner Doctrin lehren muß — er lehrt mit dem klarsten und vollsten Bewußtsein, mit größter, sicherster Bestimmtheit die Distinction: „infallibiliter, sed non necessario"; er hält es als das Endresultat fest mit unerschrockenem Muthe und, anstatt über seinen Fund zu erröthen, bietet er ihn vielmehr in allen seinen Schriften wie auf offenem Marktplatze und am hellen Tage dar. Vernehmen wir aus einer Unmasse von Texten einige: „Si Deus provi-

*) Wobei aber, nach dem vorher über das „Können" Gesagten, wohl zu beachten ist, daß die erste culpable Ursache des Defects wir selbst sind, während umgekehrt die erste Ursache des Guten in der causa prima liegt. Wie im Natürlichen, so im Uebernatürlichen: „dicendum, quod defectus gratiae prima causa est ex nobis; sed collationis gratiae prima causa est a Deo" (Sa. th. 1. 2. q. 112. a. 3. ad 2).

dit*) hoc futurum, hoc erit; providit autem illud esse futurum contingenter: sequitur ergo infallibiliter, quod erit contingenter, non necessario" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 94). „Est enim divina providentia per se causa, quod hic effectus contingenter proveniat: et hoc cassari non potest" (ibid.). „Sunt a Deo provisi, ut a nobis libere fiant" (ibid.). „Effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocunque modo, sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario: et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet, ut contingenter eveniat"**) (Sa. th. p. 1. q. 22. a. 4. ad 1). „Contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem: et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 13)***). „Dicendum: quod, licet causa suprema sit

---

*) Man beachte: providit: Thomas kennt ja das passive praevidere gar nicht in Gott. Man erinnere sich: „scientia Dei est causa rerum"; — „non ideo futura sciuntur a Deo, quia futura sunt, sed e converso ideo erunt futura, quia Deus ea scit" (Th.)

**) Rücksichtlich des Ausdrucks in unserer Distinction: „infallibiliter, sed non necessario" merke man, daß das „infallibiliter" auch „necessario" genannt wird; dann aber setzt man als Gegensatz das „contingenter" oder „libere". Ein Misverständniß ist nicht möglich.

***) Siehe die erste Anm. hiervor. Die „praesentialitas" ist die causa proxima der Erkenntniß. Aber wodurch sind die

necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem, sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius*); et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima sit necessaria" (ibid. ad 1). „Ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima ordinatur necessario, sed contingenter, sc. liberum arbitrium" (Q. disp. 6. de Praedest. a. 3). „In praedestinatione invenitur certitudo respectu singularis finis: et tamen causa proxima, sc. liberum arbitrium, non producit effectum illum, nisi contingenter" (ibid.) Und ganz allgemein lautet der Grund für diese Lehre: „Posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum: unde et ea, quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere" (Sa. th. p. 1. q. 19. a. 8. ad 3).

Also: „infallibiliter, sed non necessario"! Daß diese Schlußfolge direct aus der bisher vorgelegten Lehre

---

Dinge Gott präsent? Antw.: „scientia Dei (supposita voluntate) est causa rerum", also „per decretum divinum".

*) Der Vergleich soll blos zeigen, wie eine subordinirte contingente Ursache mit einer superordinirten nothwendigen Ursache vereinigt werden könne; aber er soll nicht besagen: wie der Effect der Sonne nie infallibel ist, so auch nicht der Effect der causa suprema oder Gottes selbst; denn das leugnet ja Thomas überall (p. 1. q. 19. a. 8).

des h. Thomas hervorgeht, ist evident. Daß der englische Meister selbst diese Schlußfolge gezogen, ist eben so evident. Was nun? Hat sich Thomas damit in eine Sackgasse verlaufen? Wer in aller Welt will denn das: „infallibiliter, sed non necessario“ nicht lehren? Cicero mag es nicht lehren, wenn er (lib. 2. de Devinat.) das Voraus wissen der zukünftigen freien Handlungen in Gott nicht vereinigen könnend, jenes leugnet, um diese zu retten. Die Stoiker mögen es nicht lehren, wenn sie gerade umgekehrt, um die Ehre Gottes zu retten, die Freiheit leugnen. Die Socinianer mögen es nicht lehren und geben dem lieben Gott blos eine conjecturelle Kenntniß der Zukunft. Aber der natürliche vernünftige Sinn des heidnischen Volkes war mächtiger, als die Beredsamkeit eines Cicero: man hielt (wie ich glaube, der Mehrzahl nach) an den beiden dargebotenen und sich aufdringenden Stützpunkten und Rettungsankern unerschütterlich fest, unbekümmert um die Art und Weise, wie die beiden Punkte und Rettungsanker an einander gefestigt seien: der Erfolg zeigte, daß man richtig es so gemacht. Man hielt die Freiheit des Menschen fest, aber auch nicht minder die Allwissenheit und Unfehlbarkeit des Wissens des höchsten Gottes. Wie die Heiden, so und ungleich mehr die Christen — auch die Gegner des Thomas. Mögen sie immer andere Erklärungsversuche für die Vereinigung des „infallibiliter, sed non necessario“ unternommen haben: die Vereinigung selbst steht fest auch bei ihnen. Natürlich: Principien läßt man nicht umstoßen und fahren, wenn sich schwierige Conclusionen ergeben. Das Nachfolgende soll nicht dienen zum Beweise für das Voraufgehende, sondern umgekehrt dieses für jenes. Die Freiheit steht factisch fest. Die Infallibilität des göttlichen

Allwissens läßt sich sonnenklar demonstriren (cf. Metaphys.). Aber der Modus des Vereinigens Beider mit einander? Das ist nicht eine Schwierigkeit, die der Thomistischen Lehre als solcher anzukleben ist. Darum fällt diese dritte Schwierigkeit als specifisch Thomistische weg. Ob aber nicht die Thomisten in ihrem Recurs auf die „efficacia divinae voluntatis" (Sa. th. p. 1. q. 19. a. 8.)*), die auch den Modus der Handlung bewirken kann, wie wir das gesehen, also in ihrer Zuflucht zu der uns

*) Man müßte ein ganzes Buch über die „efficacia divinae voluntatis" schreiben, um dem Menschen Demuth und Respect vor dem lieben Gott beizubringen. Für jetzt mögen Anmerkungen erst aufmerksam machen auf Sachen, die von der allergewaltigsten Wichtigkeit sind und doch nicht beachtet werden. Rücksichtlich dieser „efficacia divinae voluntatis" beachte man also folgende Sätze vois Thomas: „Electio et dilectio aliter ordinantur in nob- et in Deo: eo, quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono praexistente incitamur ad diligendum; et ideo eligimus aliquem, quem deligamus, et sic electio dilectionem praecedit in nobis In Deo autem est e converso: nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa, quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur" (Sa. th. p. 1 q. 23. a. 4). Und: „Ejus, quod recipitur in alio, potest considerari et esse et ratio: secundem quidem esse suum est in eo, in quo recipitur, per modum recipientis; sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suam rationem:.. ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum ejus, sicut accidens in subjectio; sed tamen ad rationem suae immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit, ipsum Deo conjungens" (Q. 24. de Verit. a. 8. ad 6). Ganz nach Augustinus, seinem Lehrer: „voluntas bumana non libertate consequitur gratiam, sed gratiâ libertatem" (do Corr. & Gr. c. 8).

unerfaßlichen Machtvollkommenheit der causa prima ein besseres Mittel haben zur Erklärung dieser geheimnißreichen Schwierigkeit, oder ob rathsamer ist, mit den Antithomisten zu der scientia media, also zu dem passiven Wissen, also zu der Machtlosigkeit der causa prima, die Zuflucht zu nehmen, das werden wir in der Methaphysik näher besprechen. Die Sache gehört nicht weiter hieher. Nur will ich schließlich, um mit einem Einzigen Satze Alles zu recapituliren, was zur Lösung dieser Schwierigkeit so weit dieselben möglich, in Allem Vorhergehenden gesagt worden ist, noch ein Wort, aber ein goldenes, aus Thomas hiehersetzen, womit er eine Distinction verwirft, welche hier auf Seite der Gegner gemacht wird und durch welche Distinction das ganze Dutzend und Mehr von Schwierigkeiten eingeführt wird, die wir früher kennen gelernt haben, während durch Thomistische Wegwerfung dieser Distinction qer Gegner ein ebener, wenngleich geheimnißvoller Weg gebahnt wird. Das goldene Wort ist dieses: „Isti videntur distinxisse inter id, quod est ex gratia (Hülfe überhaupt) et id, quod est ex libero arbitrio, — quasi non possit esse idem ex utroque" (Sa. th. p. 1. q. 23. a. 5).

Da diese dritte Schwierigkeit also den hier gemeinten Gegnern gegenüber (denn, was wir gegen die Ciceronianer, gegen die Stoiker, gegen die Socinianer zu antworten haben, wissen wir sehr wohl: cf. Methaphys.) als specifisch Thomistische wegfällt, und da die zweite genannte Schwierigkeit auf Sophismen beruht, also ebenfalls wegfällt, (insofern sie nicht ins ascetische Gebiet des Willens einschlägt, wo sie allerdings leichtlich die allerschwierigste Schwierigkeit wird, die auch nur durch eine praemotio divina überwunden wird, wie die Theologen uns lehren):

so bleibt uns als specifisch Thomistische nur die erstgenannte dieser drei — also Eine, während die gegnerische Doctrin mit Dutzenden zu kämpfen. Welche Schwierigkeit, ob Eine Thomistische, oder die der Gegner, die ehrenhaftere sei, das zu beurtheilen überlasse ich nunmehr dem ehrlichen Leser unter der Schlußbemerkung, daß wir Thomisten unsere Eine Schwierigkeit für jetzt — **in statu viae** — nicht weiter gelöst wissen wollen, sondern daß wir vielmehr uns dessen rühmen, weil es gut ist, zu gestehen, daß es schwierig ist, die Wirksamkeit Gottes und zwar gerade die ganz besonders eigenthümliche Wirksamkeit nicht begreifen zu können.

§. 120.

Distincte Definition der Freiheit.

I. Die Thomistische Definition.

Nunmehr als am Schlusse dieses Tractates über die Freiheit können wir als leicht verständlich die **distincte** Thomistische Definition von Freiheit geben und, nach diesen vorausgeschickten Erklärungen, in aller Kürze die gegnerische Definition berichtigen. Man muß, um dies vorerst zu bemerken gegen etwaige Misverständnisse in einer so wichtigen Sache, wohl unterscheiden zwischen allgemeinen oder theilweisen und distincten oder completen Definitionen einer Sache. Mit den allgemeinen fängt man an in einer Sache an („**primum principium est definitio objecti**"), mit den distincten und completen schließt man, nachdem vorher oft lange Untersuchungen angestellt

werden mußten. Die theilweisen oder incompleten Definitionen heben je nach Umständen der Entgegnungen bald diese, bald jene besondere Seite einer Sache hervor, ohne die andere mit aufzunehmen, weil es eben nicht darauf ankommt. So ist es begreiflich, wie man bei Thomas verschiedene Definitionen von Freiheit findet.

Solche allgemeine und theilweise Definitionen sind: Wenn es sich darum handelt, die Selbsturſachlichkeit hervorzuheben, so definirt Thomas: „liberum arbitrium est, quod est causa sui“. Wir haben gesehen, in welchem Sinne nichts richtiger ist, als das.

Wenn es sich darum handelt, das Eigenthümliche der intelligenten Natur, des intellectuellen Begehrungsvermögen hervorzuheben, so definirt Thomas: „liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis“. Wir haben gesehen, wie der Intellect die unmittelbare Wurzel der Freiheit ist und wie nur ein intellectuelles Wesen frei sein kann.

Wenn es darauf ankommt die Indifferenz hervorzuheben gegenüber der Nothwendigkeit, wodurch die Indifferenz oder Contingenz und consequent die Freiheit selbst zerstört wird, so definirt Thomas: „liberum arbitrium est potentia rationalis ad opposita“. Wir haben gesehen, wie solche „opposita“ immer vorhanden sein müssen, sei es nun, daß blos die Opposition zwischen Handeln und Nichthandeln (libertas contradictionis), oder auch die Opposition zwischen So- oder Andershandeln gegeben ist (libertas contrarietatis und disparitatis; beide nennt man auch libertas specificationis, weil sie auf specifische Objecte sich beziehen; eigentlich und stricte heißt aber blos die auf specifisch conträre Objecte, nämlich gut und böse, sich beziehende Freiheit die libertas specificationis;

im weiteren Sinne aber auch die innerhalb der einen oder andern höchsten Species auf die Unterarten gehende Freiheit, die man sonst eigentlich libertas disparitatis nennt).

Man sieht leicht, daß alle diese Definitionen nach der vorgetragenen Lehre des Thomas nicht vollständig sind und daß sie Thomas auch so nicht hat verstanden wissen wollen. Diese vollständige gibt Thomas so: „libertas est facultas electiva mediorum servato ordine finis". Diese braucht Thomas am meisten, weil sie die allerexacteste ist. Die Definition befaßt zwei Haupttheile, nämlich das Vermögen als solches selbst und dann das diesem Vermögen eigenthümliche Object.

§. 121.

Der erste Theil der Definition.

Das Vermögen als solches wird vollständig und wesentlich characterisirt, indem es als Wahlvermögen oder facultas electiva bezeichnet wird. Während der Wille allgemein gefaßt nichts anderes bezeichnet, als das rationale Begehrungsvermögen überhaupt, welches sowohl auf nothwendig zu begehrende, als auf nicht nothwendig zu begehrende Objecte geht, bezeichnet der Wille als freies Vermögen gefaßt denjenigen Gesichtspunct, unter welchem er auf nicht nothwendig zu begehrende Objecte gerichtet ist und das ist der Wille als Wahlvermögen oder als Freiheit. „Respondeo dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere: et ideo naturam

liberi arbitrii ex electione considerare oportet" (Sa. th. p. 1. q. 83. a. 3). Da zur Wahl zwei Dinge wesentlich concurriren, nämlich die voraufgehende Ueberlegung und gegründete Bestimmung von Seite der apprehensiven Potenz, und dann die endgültige Entscheidung und Begehrung von Seite der appetitiven Potenz, so konnte, weil zwei Potenzen **wesentlich** dabei betheiligt sind und in jeder ein Moment der Auswahl liegt, der wohl gegründete Zweifel entstehen: welchen der beiden betheiligten Vermögen **vorzugsweise** die Wahl und also das liberum arbitrium zugeschrieben werden müsse, ob der apprehensiven oder der appetitiven Potenz, ob man also vielmehr zu sagen habe: ein begehrender Intellect, oder ein intellectuelles Begehren. „Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri praeferendum (das ist die fundamentale Auswahl oder die Wahl in radice). Ex parte autem appetitivae requiritur, quod appetendo acceptetur, quod per consilium dijudicatur. Et ideo Aristoteles (in 6. Ethic. c. 2) sub dubio reliquit: utrum *principalius* pertineat electio ad vim appetitivam vel ad vim cognitivam. Dicit enim, quod electio vel est intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus" (ibid.). Doch neigte Aristoteles zu dem letzteren und Thomas entscheidet sich vollends dafür. „Sed in 3. Ethic. c. 3. Philosophus in hoc magis declinat, quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabile*. Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud, quod est ad finem (wie wir gleich sagen werden im zweiten Theile der Definition). Hoc autem, in quantum hujusmodi, habet

rationem boni, quod dicitur utile. Unde cum bonum, in quantum hujusmodi, sit objectum appetitus, sequitur, quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia" (ibid.) Man kann noch hinzufügen: da das Nachfolgende in Bezug auf das Voraufgehende und zu Grunde liegende (Materiale) als das Formale bezeichnet werden muß und dieses immer das Principale ist: so muß auch deßhalb die endgültige Auswahl der appetitiven Potenz vorzugsweise zugeschrieben werden, da diese es ist, welche sich für das von der apprehensiven Potenz Erfaßte und Vorgestellte entscheidet, wenigstens quoad actum exercitii oder in genere executionis*).

Daß dieses Wahlvermögen und diese Wahl in der Thomistischen Lehre im wahren und stricten Sinne des Wortes zu verstehen ist, nicht aber eine Scheinwahl und bloße Worte sind (wie Letzteres in der servilen Freiheitstheorie der Fall ist), braucht nach dem früher dargelegten Sachverhalt nicht weiter besprochen zu werden. Wie es einfältig, ja lächerlich wäre, zu dem Worte: ich bin, oder: ich lebe u. s. w. jedes Mal bezüglich des creatürlichen Seins, um der Wahrheit scrupolös treu zu bleiben, jedes

*) Uebrigens nehme man sich bei den Relationen des als Materiales und als Formales zu Bezeichnenden in acht; diese Relationen, als solche bleibend, können doch wechseln mit Bezug auf die Sache, an welchen sie haften. So geht in unserem Falle zuerst die appetitive Potenz ganz im Allgemeinen oder unbestimmt vorauf (materialiter) und es folgt die apprehensive Potenz in Bezug auf die Specification des Objects (formaliter); dann folgt wieder die appetitive Potenz (formaliter) auf Grundlage des gebotenen Objects sich für die finale Execution entscheidend.

Mal hinzuzufügen: ich bin **durch Gott**, ich lebe **durch Gott** u. s. w.*): eben so wäre es einfältig und lächerlich, die Worte: ich habe das Wahlvermögen und ich selbst wähle, jedesmal die philosophische Ellipse: „in Kraft Gottes — in Kraft der Motion von Seite der causa prima" — hinzuzufügen. Wie es einfältig und lächerlich wäre, das Wort: „ich bin" — von der Creatur nicht gebrauchen zu wollen, weil es vorzugsweise Gott allein zukommt, von sich zu sagen: **ich bin** —: eben so wäre es einfältig und lächerlich, das: „ich wähle" — von der Selbstwahl der creatürlichen Freiheit nicht brauchen zu wollen. Wie es endlich einfältig und lächerlich wäre, von dem creatürlichen Sein, welches doch (schon nach Platon und Aristoteles) mehr ein Nichtsein als ein Sein ist, deßhalb auch im gewöhnlichen Verkehr und Sprachgebrauche nicht sagen zu wollen, daß es sei, sondern daß es vielmehr nicht sei: eben so wäre es einfältig und lächerlich, das „ich selbst wähle" in philosophischer Weise, sei's nun in Thomistischer oder — denn das bleibt sich vollends gleich — in Nichtthomistischer Weise, umschreiben und umkleiden zu wollen**).

---

*) Was in besonderem Falle geschehen kann und muß, wie Paulus es thut: „ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir". So auch in wissenschaftlicher Exposition unserer Sache.

**) Wie es denn wirklich lächerlich ist, wie früher schon bemerkt, zu sagen z. B. „ich hoffe durch die Verdienste Christi und meine eigene Mitwirkung (oder vermittels meiner eigenen Mitwirkung)" — wie wenn ich sagen wollte: ich hoffe durch Gott und durch meine eigenen Füße (oder vermittels meiner eigenen Füße) gehen zu können.

Ich will nur noch zum Ueberflusse (wiewohl es schon gesagt worden) wiederholen: die liberalen Freiheitslehrer können sich wahrlich keine größere Freiheit in der Wahl denken, als wir Thomisten in der göttlichen Prämotion besitzen. Gut, daß die liberalen Freiheitslehrer in derselben Prämotion wählen und wirken, wenn auch unbewußt und ohne es erkennen und anerkennen zu wollen.

§. 122.

Der zweite Theil der Definition.

In dem zweiten Theile der Definition wird das eigenthümliche Object der wählenden Potenz, oder auch: es wird die Potenz durch Angabe des eigenthümlichen Objects näher bestimmt: „mediorum, servato ordine finis". Das soll besagen: die Wahl soll blos auf die Mittel, nicht auf den Zweck gerichtet sein. Und anders kann es nicht sein; die Wahl geht nie auf den (letzten) Zweck, sondern auf die Mittel zum Zweck. „Finis, in quantum hujusmodi, non cadit sub electione" (Sa. th. 1. 2. q. 13. a. 3). Die Täuschung, als ob auch der letzte Zweck der Wahl unterliege*), beruht auf Nichtbeachtung der Unterscheidung zwischen dem materialen Gegenstande, worin der concretformale Endzweck zu erreichen einer Seits, und anderer Seits zwischen dem

---

*) Von der Täuschung rücksichtlich intermediärer Zwecke, die doch nur Mittel sind zum letzten Zwecke, will ich gar nicht reden.

abstractformalen Endzweck oder finis in communi (Glückseligkeit im Allgemeinen). In unserem gegenwärtigen unvollkommenen, noch nicht vollendeten, nicht fixirten Zustande der Wahl, in welchem Zustande der finis materialis ultimus noch nicht vollkommen, sondern noch als mit Indifferenz behaftet erkannt wird, kann allerdings auch hier die Wahl eintreten, während sie aber durchaus nicht eintreten kann in Bezug auf die abstract formale Erkenntniß desselben (beatitudo in communi). Aber im vollkommenen Zustande, in welchem also der finis ultimus materialis vollkommen, also ohne eine Indifferenz übrig zu lassen, erkannt wird, kann auch hierin gar keine Wahl stattfinden. Der Grund für das Gesagte liegt einfach darin, daß der Zweck das **Princip** des Begehrens und also der Wahl ist. Das Princip der Wahl wird aber bei jeder Wahl vorausgesetzt, ehe sie geschehen kann, folglich fielen wir in eine infinite Reihe, wenn supponirt werden sollte, daß auch der Zweck der Wahl unterliege. Welches wäre dann das Princip der Wahl für die Wahl des Zweckes? Die Absurdität leuchtet ein. Hören wir Thomas selbst. „Dicendum, quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea, quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem, quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde: quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas est in Angelis, qui

peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus“ (Sa. th. p. 1. q. 62. a. 8. ad 3.)*). Diesem sei noch ein herrlicher Text beigefügt, welcher sowohl die Proportion zwischen der appetitiven und apprehensiven Potenz, als auch die Natur des Willens und des Wahlvermögens scharf hervorhebt. „Respondeo dicendum, quod potentias appetitivas opportet esse proportionales potentiis apprehensivis... Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent *intellectus* et *ratio*: ita ex parte appetitus intellectivi se habent *voluntas* et *liberum arbitrium*, quod nihil aliud est, quam vis electiva (dieses „sicut-ita“ ist Gold werth!). Et hoc patet ex habitudine et objectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde *intelligi* dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. *Ratiocinari* autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus *velle* importat simplicem appetitum alicujus rei; unde *voluntas* dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. *Eligere* autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum, quae sunt ad finem. *Sicut* (!) autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur:

---

*) Ob in unserem gegenwärtigen Zustande diese potentia peccandi als eine „extensio libertatis“ nothwendig ist, darüber anderswo. Wir haben schon früher gesehen, daß die libertas specificationis (gut — böse) gar nicht zum Wesen der Freiheit nothwendig, sondern daß die libertas contradictionis genügt.

ita (!) in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est, quod, *sicut* (!) se habet intellectus ad rationem, *ita* (!) se habet voluntas ad vim electivam i. e. ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra (s. Psychol. §. 191), quod ejusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri: unde etiam ejusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una" (Sa. th. p. 1. q. 83. a. 4). Daraus erklärt sich, wie Thomas immer bemerkt und wie wir in der Lehre vom Zwecke gesagt, daß die Fortbewegung auf moralischem Gebiete eben so durch practische Syllogismen geschehe, wie die Fortbewegung auf rein intellectuellem Gebiete. Auf practischem Gebiete ist der Obersatz des Syllogismus der Zweck, (und weiterhin Alles, was als Zweck formaliter genommen wird*); die Untersätze sind die Mittel zum Zwecke. Es verdient aber beachtet zu werden, daß der Eine Syllogismus auf practischem Gebiete durch zwei Regionen hindurchgeht, nämlich in genere intentionis und in genere executionis, so daß man, wenn man will, von zwei in einander grei-

---

*) „Sicut in speculativis nihil prohibet, id, quod est unius demonstrationis vel scientiae principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiae, primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiae: Ita etiam contingit, id, quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem; et hoc modo sub electione cadit" (Sa. th. 1. 2. q. 13. a 3). „Unde, ubicunque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem" (ibid. ad 2).

fenden Syllogismen reden kann. Der erste Syllogismus endigt dann mit der electio, und der zweite mit der executio operis. „Dicendum, quod conclusio syllogismi, quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet*) et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio: et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens“ (1. 2. q. 13. ad 1. ad 2). „Electio consequitur sententiam vel judicium: quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in 2. Phys. text. 89. Unde finis, in quantum est hujusmodi, non cadit sub electione“ (1. 2. q. 13. a. 3).

Mit dieser scharfen Festsetzung des formalen Objects für das Wahlvermögen ist dieses Vermögen selbst vollends und endgültig determinirt und die wahrhaft meisterhafte Destinction steht unerschütterlich fest: libertas est facultas electiva mediorum servato ordine finis.

§. 123.

II. Die Antithomistische Definition.

Die liberale oder Antithomistische Freiheitslehre war zu sehr von der Thomistischen entfernt, als daß sie nicht

---

*) „Ad rationem pertinet“: d. h. wie Thomas selbst sagt: „non quod electio essentialiter sit ipsa collatio, sed electio importat collationem quandam praecedentem“ (ibid. ad 1).

— auch die Thomistische Definition fallen lassen mußte; ja dies vor Allem, weil die Definition ja das Princip, das eigentliche Lebensmark der ganzen Wissenschaft ist. Die als meisterhaft gegoltene Definition des Thomas mußte als sehr schülerhaft hingestellt werden. Und wie glaubte man definiren zu müssen? So: „**libertas est facultas, quae, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere vel non agere**". Und was wäre dagegen zu sagen? Zuvörderst will ich dieser Definition die Ehre geben, welche ihr gebührt und auch sie „meisterhaft" nennen d. h. meisterhaft in Bezug auf die künstliche Verdeckung dessen, worauf es eben ankommt, offen gedeckt zu sein, nämlich das Gesicht selbst. Thomas, der sonst so meisterhaft ist in Auffindung von Definitionen, hat diese nicht finden können — er hat sie nirgends. Nichtsdestoweniger haben die Thomisten sie passiren lassen, nicht als ob sie des englischen Meisters würdig wäre, sondern um zu zeigen, daß sie dieselbe eben so gut zu erklären verstehen, als diejenigen, deren Eigenthum sie ist. Erklären wir sie also, um dann zu sehen, ob sie „ohne Erklärung" beibehalten zu werden würdig ist. Während die Thomistische Definition zwei Momente faßt, um die Wahlpotenz oder Freiheit hinreichend zu determiniren, nämlich die Facultät als solche und ihr eigenthümliches, sie näher determinirendes Object, läßt diese Definition die Determination von Seite des Objects ganz fallen, oder man muß die „**omnia ad agendum requisita**" auch auf die Beschaffenheit des Objects ausdehnen und nicht blos auf das „**agendum**" als solches, als agere. Man sieht, es soll die Freiheit zu sündigen — jene erbärmliche Freiheit, welcher Thomas nur die Ehre anthun kann, sie ein „**signum libertatis**" zu nennen — nicht ausgeschlossen

sein in der Definition, oder sie soll wenigstens verdeckt gehalten werden. Das ist aber eine grundwesentliche Sache. Wie in dieser Beziehung, so kommt es auch in Beziehung auf die Potenz als solche ganz darauf an, wie die „omnia ad agendum requisita“ erklärt, ausgedehnt oder eingeschränkt werden. Also jeder, der „erklären — ausdehnen — einschränken“ versteht, kann diese Definition gebrauchen, wie sich dann von selbst versteht, unter Supposition der ihm beliebigen Erklärung, Ausdehnung oder Einschränkung der sämmtlichen, mehr oder weniger zahlreich zu nehmenden Requisita. Endlich spielt das zwar ehrenhafte, aber auch leidige „posse“ wieder eine Hauptrolle in dieser Definition. Als „ehrenhaftes“ soll dieses posse gewiß nicht entfernt werden; aber als „leidiges“, wie wir es in seiner äquivoken Natur kennen gelernt, soll es bemitleidet, nicht aber in einer Weise ihm der Königsmantel umgehangen werden, wie es diese Definition thut oder wenigstens intendirt zu thun. Solche „restrictiones mentales“ sind in der Wissenschaft eben so verpönt, wie in der Moral. — Endlich, in dem Falle, daß man das „potest agere vel non agere“ richtig verstehen will, unterscheidet sich die Thomistische Definition als vorzüglichere vor dieser noch dadurch, daß die Thomistische, dieser gegenüber, eine essentiale ist, während die andere eine descriptive bleibt oder wenigstens die eigentlichste, intimste Proprietät nicht von dem Wesen (essentia als solcher) unterscheidet. In der Thomistischen Lehre ist nämlich die „vis electiva mediorum“ die eigentliche Wesenheit; die in der actuellen Wahl stets zurück- oder übrigbleibende „indifferentia voluntatis“ oder die „potentia ad oppositum“ ist dann die intimste Proprietät, während die voraufgehende „indifferentia intellec-

tus“ die Wurzel der Wesenheit ist, wie wir das gesehen. Da die Definition gerade als ein Hammer gegen die Thomisten geschmiedet worden ist, so wollen wir sehen, ob die Thomisten diesen Hammer den Gegnern entwinden können und ihn zu handhaben wissen, oder, da andere es vorziehen möchten, sie als Schwert und zwar als zweischneidiges benannt zu finden, prüfen wir Schneide, Stahl und Stiel, wie auch die Werkstatt, in welcher sie verfertigt worden. Die ganze Untersuchung kann sehr kurz sein; nach dem früher Gesagten wird man Alles verstehen. Also:

Erste Prüfung (der Schneide): die Worte der Definition: „positis omnibus ad agendum requisitis“ erlauben sehr wohl, daß wir unter diese Requisite auch die praemotio physica durch die causa prima zählen, eben so, wie wenn man das creatürliche Sein definiren wollte als „id, quod positis omnibus ad esse requisitis, potest esse vel non esse“, man uns nicht übel nehmen würde, auch die Assistenz und Präcedenz der causa prima mitzuverstehen unter die Requisite. Die Schneide ist also stumpf und man macht uns in der Definition — ipsissimis verbis — die Pforte offen, um ohne Schwertstreich hineingehen zu können. Sollen aber ein für alle Mal, etwa bei allen Definitionen von Potenzen, alle externen Principien ausgeschlossen sein, so sage ich: man definire die Sehkraft ohne das Licht mit hineinzubringen, sei es auch nur als „conditio sine qua non“ und „hypothetisch“.

Zweite Prüfung (des Stahls): Spricht man von Requisiten, so versteht man darunter sowohl die „praerequisita“ als die „conrequisita“ und man muß, will man vernünftig sein, sich gefallen lassen, die Requisite nach der Rangordnung ihrer vorzugsweisen oder relati-

ven Wichtigkeit und Würde als requirirt beabsichtigt zu haben. Nun wohl! wenn die Vertheidiger dieser Definition unter die Requisite die „Concausalität der causa prima" zählen dürfen, dann dürfen wir Thomisten noch viel mehr darunter (als an oberstem Sitze) die „vorausgehende Causalität" in der Prämotion durch die causa prima gezählt wissen wollen, zumal wir die causa prima als concausa nicht ausschließen, obwohl wir die Concausalität in anderem Sinne verstehen, als die Gegner. Welcher Stahl ist ächter? Entweder werden die zusammenfließenden Elemente coordinirt oder subordinirt, und in letzterem Falle entweder die causa prima der causa secunda, oder diese jener subordinirt. In welchem Falle die Mischung, Vereinigung, Cooperation, wie immer man es nennen mag, ächter und gediegener ist, kann keinem Zweifel unterliegen.

Dritte Prüfung (des Stiels und Griffs): die „requisita ad agendum" können in doppelter Weise verstanden werden. Entweder nämlich können blos die Requisite gemeint sein, welche als Causalitätsprincipien (requisita causalitatis) nothwendig voraufgehen müssen, damit überhaupt das „agere" Statt finden kann, oder aber es können außer diesen ursachlichen Principien die Zeitverhältnisse (requisita temporis) zur Setzung und Nichtsetzung des Handelns mitgemeint sein. Das ist eine meisterhafte Verfänglichkeit in der Definition: „positis omnibus requisitis potest agere vel non agere". Es kommt also darauf an, hier richtig anzufassen. Erlaubt man uns, die requisita et temporis et causalitatis zusammen verstehen zu dürfen unter den „sämmtlichen Requisiten", so sind wir vollends damit einverstanden und lassen die Definition als brauchbar zu, nicht blos in sensu

diviso, sondern auch in sensu composito. Denn wenn die requisita temporis oder die gehörigen Zeitverhältnisse zur Setzung und Nichtsetzung und zum Können der Handlung beachtet werden, so kann mit Setzung des Actes nicht blos die Potenz zur Nichtsetzung (und das ist der sensus divisus), sondern auch die wirkliche Setzung des Nichtactes (das ist der sensus compositus) verbunden werden. — Sollen aber diese requisita temporis nicht gelten — und das insinuirt die Definition in dem „potest agere vel non agere" —, so lassen wir die Definition nur zu in sensu diviso (seu potentiâ antecedente), nicht aber in sensu composito (seu potentiâ consequente). Dann muß die Definition vielmehr so lauten: „facultas, quae positis omnibus ad agendum requisitis agit cum potentia non agendi".

Vierte Prüfung (der Werkstätte): welche sind diejenigen, welche diese Definition so hoch erheben und als ihre Devise tragen? Es sind nur die liberalen Freiheitslehrer d. h. die Vertheidiger der indifferentia potentialis seu suspensiva — es sind die Molinisten und überhaupt die Vertheidiger der scientia media. Um das „posse agere vel non agere" als ein absolutes, aus absolut eigener Selbstentscheidung zu producirendes hervorzuheben, mußten sie diese Definition urgiren und so ihre Hauptvertreter werden, wenn auch die Ehre der Erfindung dem graueren Alterthum angehört. Mußten die liberalsten Pelagianer die Definition nicht gerade so geben? —

Man mag also dieser Definition den Reisepaß visiren, mit der Bemerkung jedoch, daß sie überall zur Erzählung ihrer Lebensgeschichte und zur weiteren Erklärung verpflichtet sei.

§. 124.

Vier Regeln.

Damit diejenigen, welche die Schriften des h. Thomas selbst lesen oder Parallelstellen nachschlagen oder auch von den Antithomisten aus Thomas genommene Texte zur Begründung ihrer antithomistischen, aber als ächtthomistisch auszugebenden Ansichten hören müssen, sich nicht von jedem Winde hin- und hertreiben lassen, gebe ich schließlich noch vier Regeln an, welche unter den Thomisten als zum richtigen Verständnisse sämmtlicher für einen Nichtkenner verfänglichen Stellen allgemein bekannt sind. Daß solche für einen Nichtkenner verfängliche Stellen vorkommen auch bei Thomas, wer wird das schlimm deuten? Kommen sie in der h. Schrift nicht vor? Wo in aller Welt wäre der Schriftsteller zu finden, der nicht mißdeutet werden könnte? Reißt man einen Text aus dem gehörigen Zusammenhange, so kann man eben damit machen, was immer man will.

Erste Regel: so oft Thomas (und dasselbe gilt von Augustinus und allen Vätern) sagt: „Gott prädeterminire nicht unsere Handlungen", so will er das verstanden wissen von der nöthigenden Prädetermination (per modum naturae seu naturalis necessitatis). So Sa. th. p. 1. q. 32. a. 1. — Sa. c. Gent. l. 3. c. 90.

Zweite Regel: so oft Thomas von dem creatürlichen Willen sagt: „er bewege sich selbst, bestimme oder determinire sich selbst, sei Herr seines Actes u. s. w.", so will er das von dem besondern Genus oder Ordnung der Dinge (in proprio genere seu ordine) verstanden wissen,

worum es sich eben handelt, also von der causa proxima, nicht aber ultima und nicht mit Ausschluß dieser letzteren. So Sa. th. p. 1. q. 83. a. 1. ad 3.

Dritte Regel: wenn Thomas sagt: „Gott bewege den Willen, ohne ihm eine Form einzuflößen („nihil imprimendo“), so meint er den Ausschluß der Infusion eines Habitus oder einer permanenten Qualität, nicht aber den „Eindruck überhaupt“. Ein „movere“ ohne ein „imprimere“ ist ja gar nicht möglich. So Q. disp. 3. de Potent. a. 7. — 22. de Verit. a. 8.

Vierte Regel: wenn Thomas sagt: „Gott bewege den menschlichen Willen zu dem Guten im Allgemeinen (bonum in communi) oder zu dem übernatürlichen Guten (bonum supernaturale), dagegen bewege der menschliche sich selbst zu particulärem Gute (bona particularia), so versteht er das von jener specifisch verschiedenen besonderen Motion, wodurch Gott den Willen allein bewegt, ohne daß die secundäre Willensbewegung von Seite des Menschen vorhanden ist. Damit wird aber nicht die generelle Motion ausgeschlossen, welche im gewöhnlichen Laufe der Dinge zu allen Handlungen nöthig ist und von Thomas nicht deutlicher gelehrt werden kann, als wir gesehen. So Sa. th. I. 2. q. 9. a. 6. ad 3*).

---

*) Bei diesem hier zuletzt angeführten Texte kann man ganz besonders gut sehen, was man mit einem Texte machen kann, wenn man entweder nicht auf den generell intendirten Sinn achtet oder wenn man einen Text abgerissen aus dem ganzen Artikel, und, was noch mehr wiegt, abgerissen aus der ganzen Lehre betrachtet. Siehe Billuart, theol. diss. 3. a. 3. über diesen Text.

§. 125.

Schluß der Lehre über die Freiheit.

Einige Bemerkungen und Nutzanwendungen zu dem vorstehenden anscheinend zwar langen, der Sache und dem gebotenen Material nach doch sehr kurzen Tractat über die menschliche Freiheit dürften nicht überflüssig sein.

Bemerkungen: Die vorstehend gegebene Lehre über die Freiheit ist nur die eine Hälfte dieser Lehre für den Fall, daß sie monographisch vollständig behandelt werden soll. Die andere Hälfte ist die Lehre von göttlichen Wissen und Wollen. Damit sind wir in der speciellen Metaphysik. Diese metaphysische Lehre bildet das Fundament für das hier Aufgebaute, so zwar, daß das hier Gelehrte nichts anderes ist, als das consequent durchgeführte Resultat dessen, was in der Metaphysik über die so eben speciell genannten Gegenstände gelehrt werden muß. Dort wird also die letzte, endgültige Begründung zu suchen sein. Dort culminirt Alles. Je wichtiger die Sachen sind, die dort zur Sprache kommen, desto weniger durfte ich sie hier bruchstückweise aufnehmen. — So viel, als gesagt ist, mußte ich aber sagen, oder ich mußte ganz von der Sache schweigen. Nur diese Alternative blieb mir. Eine mittelmäßige Auswahl würde meine Leser um so weniger befriedigt haben, als es leichtlich geschehen dürfte, daß selbst die genommene Weitläufigkeit noch unbefriedigt läßt. Nichts davon zu sagen, widersprach dem Zwecke meines unternommenen Werkes. So viel aber habe ich gesagt, als hinreicht, damit ich eines Theils mit Bossuet sagen kann: „tel est le sentiment de ceux, qu'on appelle Thomistes. Voila ce que veulent dire les plus habiles d'entre eux par ces termes de *prémotion* et *prédétermination physique*, qui semblent si rudes à quelques-uns, mais qui, étant entendus, ont un si bon sens. Car enfin ces theologiens conservent dans les actions humaines l' idée tout entière de la liberté“ (traité de lib. arb. ch. 8), und anderen Theils, damit der Leser eine selbst-

ständige Forschung anstellen, Thomas selbst zur Hand nehmen könne. Daß eine Ehrenrettung der Thomistischen Lehre noth thut, weiß ich aus zu vielfacher und eben nicht erfreulicher Erfahrung.

Obschon ich das „Für" und „Wider" nicht nach allen Seiten ausgeführt (das war vollends hier unmöglich), so folgere man daraus nicht, als hätte ich geschrieben, ohne die Erwiderungen und Einwürfe der Gegner nach allen Seiten beachtet zu haben, das beachte man bei allenfallsigen Entgegnungen. Eine lange Reihe von Jahren hindurch habe ich dieser Sache ein zu ernstes Studium gewidmet, als daß ich anderen Opponenten zu antworten mich bewogen fände, als denjenigen, welche zeigen, daß sie die Sache kennen. Ich konnte viel weiter gehen und viel mehr sagen, das der Thomistischen Sache diente, gewiß; aber es war mir weder darum zu thun, eine Ehrenrettung der Thomisten zu schreiben, noch auch Angriffe auf die Gegner zu machen, sondern nur darum: die nicht hinreichend bekannte Lehre des h. Thomas zu geben. Diese gegeben zu haben, bin ich sicher, so daß ich, wenn der geehrte Leser es nicht blos erlaubt, sondern auch verlangt, mit Augustinus sagen kann: „repetite assidue librum istum" (de gr. et lib. arb. c. 24), obschon ich, da hier nur von menschlicher Sicherheit die Rede, gern bereit bin, dem Fragenden: scisne hanc esse doctrinam D. Thomae? mit der Antwort zu dienen: quantum humana fragilitas patitur. Die weiteren Worte Augustin's: „et si intelligitis, Deo gratias agite; ubi autem non intelligitis, orate, ut intelligatis: dabit enim vobis Dominus intellectum" (l. c.) will ich für diejenigen hinzugefügt haben, bei denen es der Erinnerung bedarf, daß die Sache schwer, sehr schwer ist.

Ferner sei bemerkt: die gegebene Lehre des h. Thomas ist zwar einer Seits eine reinphilosophische, (wollte ich als Theologe die Sache behandeln, so würden sich hundert Gründe für Einen geboten haben), aber anderer Seits doch die philosophische Lehre eines höherer Weise erleuchteten Lehrers. Die gewöhnliche sogenannte natürliche Vernunft würde schwerlich je zu solchem Resultate gekommen sein. Will man wissen, was diese vermag in unserer Materie, so frage man die Heiden, wie sie

historisch gewesen, oder man warte, bis man den letzten Heiden befragen kann, der am Ende der Tage die Weisheit aller Jahrhunderte gesammelt haben wird. Wir erkennen hier gern die Schwäche der sogenannten sich selbst überlassenen natürlichen Vernunft an. Cicero mit seinem nicht gering begabten Kopfe glaubte das göttliche Vorauswissen der freien Handlungen leugnen zu müssen, um die menschliche Freiheit zu retten: „nihil est tam contrarium rationi, et constantiae, quam fortuna, ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet; si certe eveniet, nulla fortuna est; — est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla est praesensio" (Cic. l. II. de divinat.) Wozu Augustinus die Recension schreibt: „vir magnus et doctus et vitae humanae plurimum ac peritissime consulens ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium. Quod ut confirmaretur, negavit praescientiam futurorum; atque ita, dum vult homines facere liberos, fecit sacrilegos" (August. de Civ. Dei l. 5. c. 9). Die Thomistische Antwort auf den Ciceronischen (und allgemeinen) Einwurf: „Illud autem, quod Tullius objicit, secundum praemissa frivolum apparet. Cum enim divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam causae et modi essendi, ut ex praemissis patet, non sequitur, quod, si omnia Dei providentia aguntur, nihil sit in nobis (d. h. daß nichts in unserer Macht sei); sic enim sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant" (Th. Sa. c. Gent. l. 3. c. 94) mag allerdings, historisch die Sache genommen, eine quoad modum übernatürliche Antwort sein, ist aber doch, rationell genommen, sowohl quoad modum, als quoad substantiam eine rein natürliche oder rein philosophische. So ist die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft anerkannt, ohne ihre Kraft weder unterschätzt, noch überschätzt zu haben.

Ferner muß bemerkt werden: schwierige Sachen sind das Mark der Wissenschaft. Bei schwierigen Sachen, nicht bei leichten, stellen sich die Controversen ein. Diese sind das Leben in der Wissenschaft. Wer sie entfernt halten will, der bringt den Tod in die Wissenschaft (cf. „Supplementband zum I. B. m. Sch., Einleitung"). Man komme mir also

nicht mit dem Vorwande, als hätte ich alte Wunden offen gerissen Sagt man aber, wie man häufig hört: „es handele sich in der Lehre von der Freiheit und Gottes Hülfe blos um den **Modus** der Vereinigung — also nur etwas Unwichtiges": so ist zwar das Antecedens zuzugeben, aber das Consequens ein grundfalsches. Nur Nichtkenner können solche Schlußfolgerung machen*). — Endlich sei für angehende Theologen, oder solche, die Theologisch reden wollen, — damit sie bei Behandlung der Sache nicht vergeblich mit Schrifttexten pro et contra sich begegnen, bemerkt: in der h. Schrift kommen zwei Reihen von Texten vor, deren eine die volle Freiheit, die andere die volle Gnade lehrt. Die eine Reihe dieser Texte ist repräsentirt durch das bekannte: „convertimini ad me et ego convertar ad vos" (Zach. 1. 3); die andere Reihe durch das nicht minder bekannte: „converte nos, Domine, ad te, et convertemur" (Jer. thren. ult. 21). Daher Thomas: „Dicendum, quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini praecipitur, quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jerem. 31, 18: *converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus;* et Thren. ult. 21: Converte nos, Domine, ad te, et convertemur" (Sa. th. 1. 2. q. 109. a. 6. ad 1) und: „Dicendum, quod nihil homo potest facere, nisi a Deo moveatur, secundum illud Joh. 15, 5: *sine me nihil potestis facere.* Et ideo, cum dicitur homo facere, quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo" (ibid. ad 2). — Damit Neulinge in der Sache nicht meinen, wie man wohl hören muß, daß Thomas allein stehe (so abgeschmackt solche Rede auch ist) sei noch kurz hinzugefügt, daß Bonaventura, Bernard, Anselm, Beda, Gregor, Augustin und andere Väter rückwärts mit Paulus anerkannter Maßen eben so deutlich sprechen, als Thomas; und daß der Vorwurf der **Neuheit**, welchen man der gegentheiligen Lehre machen zu müssen glaubte, der schlimmste war, der ihn treffen konnte.

Nutzanwendungen: dem, der zuerst beginnt, mit dem Studium dieses Tractats sich zu befassen, dürfte es leicht auch in

*) Man sehe übrigens die Lehre vom „Modus" in der Metaphysik §. 42 und 43, ehe man diese Objection macht.

dieser Materie sich bewähren, was Cicero (de nat. deor. l. 1. c. 22) den Cotta über die Natur Gottes weislich sagen läßt: „roges me, quid aut quale sit Deus? autore utar Simonide: de quo cum quaesivisset hoc idem tyrrannus Hiero, deliberandi causa sibi unum diem postulavit. Cum idem ex eo postridie quaereret, biduum petivit. Cum saepius duplicaret numerum admiransque Hiero requireret, cur ita faceret? quia, quanto, inquit, diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior" (cf. den Octavius des Minucius Felix, n. 13. und den Apologeticus des Tertullian c. ult.) Ganz natürlich! Denn, wie gesagt worden, diese That, wodurch Gott den freien Willen bewegt, nicht ihn zerstörend, sondern vielmehr frei machend, ist ganz allein eine göttliche That, ganz allein und ganz vorzugsweise im eminenten Sinne das Werk Gottes. Wer mag sich wundern, daß seine Werke so wunderbar sind, wie er selbst? Man lasse sich also hier durch die Schwierigkeit eben so wenig abschrecken, als bei anderen moralischen Werken, von denen wir nicht deßhalb abstehen, weil sie schwierig sind. Es wird sich dem aufmerksamen Leser von selbst die Wahrheit aufgedrungen haben, daß die Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln gewaltig tief schlägt und nach allen Seiten ihre Zweige ausdehnt. Daher: nach der Lehre von der Freiheit characterisirt sich die ganze Moral, insonderheit, insofern als eine auch nur etwas höhere Vollkommenheit erreicht werden soll, ganz besonders aber, insofern die Moral Ascese wird. Natürlich! Es handelt sich in der Moral um die Vereinigung mit Gott. In der Innigkeit dieser Vereinigung besteht die Vollkommenheit. Dieser Vereinigung steht nichts mehr entgegen, als die falsche Selbstheit der Creatur (Egoismus). Auf die Destruction dieser falschen Selbstheit ist, wie das Streben Gottes, so die ganze Thomistische Lehre angelegt, und dem gegenüber ist anderer Seits die Erkennung der unendlichen Macht, Erhabenheit, Größe und Unerfaßlichkeit, aber auch nicht minder die unendliche Güte Gottes in ihr volles Licht gestellt (nicht auf Kosten der Freiheit, sondern durch Erhaltung und Hebung derselben). Aber eben diese Zerstörung und völlige Ausrottung des falschen Egoismus ist bekanntlich das schwierigste Werk, womit wir in diesem Leben zu kämpfen haben. Das

„initium peccati — superbia“ ist leider gar zu wahr; und Bernard sagt mit Recht: **in der Hölle brennt nichts, als der eigene Wille!**

Darum ist es ganz besonders beachtenswerth, wie diese ganz natürlich: Thomistische Doctrin ihre adäquate Bestätigung findet in Leben und Lehre der **Heiligen.** Es ist wahrhaft scandalös, daß man nicht selten lesen muß (wie ich das noch jüngst in einem neu herausgekommenen Leben der h. Catharina von Genua in verschiedenen Anmerkungen habe lesen müssen), wie die liberalen Freiheitslehrer die allerherrlichsten, tiefsten und wahrsten Aussprüche und Lehren der Heiligen einer gar scharfen Correctur unterwerfen und das als „exorbitant“ bezeichnen, was jene Correctoren oder besser Correptoren und Corruptoren selbst nicht verstehen. — Alle Heiligen in ihren ascetischen Schriften und Gebeten (worin sie natürlich doch ihr inneres Leben niedergelegt) waren die allerächtesten Thomisten, wenn man diese Redeweise erlauben will. Man achte darauf, wenn man ascetische Schriften liest: die vorzüglichsten dieser Schriften von den vorzugsweise nahmhaften Autoren sind durch und durch Thomistisch.

Also schließlich: Demuth ins Herz! und Demuth in die Wissenschaft! das ist unser Loosungswort, nicht aber „Fatalismus“. Will man aber eine solche göttliche Hülfe und Providenz des Fatalismus zeihen, nun wohl, so antworten wir mit Augustinus: „Si quis hoc modo intelligit fatum, sententiam teneat, linguam corrigat, ut non dicat fatum, sed providentiam Dei“ (Civ. Dei, l. s. c. 1). —

§. 126.

Zweite Frage: die Lehre von den Umständen.

Nachdem in der ersten Frage über die Natur und Wesenheit der menschlichen Handlungen im Allgemeinen die Lehre von der Freiheit behandelt, haben wir jetzt als in zweiter Frage die Lehre von den „Umständen“ (circumstantiae) vorzunehmen, in welcher die Freiheit sich

vorfindet und bewegt. Diese Umstände spielen eine ganz besonders wichtige Rolle auf moralischem Gebiete, um den Werth oder Unwerth einer Handlung richtig beurtheilen zu können. Ja man sagt ganz mit Recht: „Umstände ändern die Sache" und: „Alles hängt von Umständen ab". Daß das cum grano salis zu verstehen ist, versteht sich eben so von selbst, als die Accidenzen überhaupt nicht die Wesenheit (essentia im engen Sinne) umändern, sondern vielmehr voraussetzen. Daß diese wichtigen Worte aber doch im wahren Sinne des Worts zu verstehen, ist eben so sicher, als es sicher ist, daß das ganze Wesen (essentia im weiteren Sinne) durch die **particuläre Concretheit** jeder Handlung in jedem besonderen Falle (**hic et nunc**) gebildet wird.

§. 127.

Wesenheit.

Was den Namen „Umstand — circumstantia" betrifft, so erklärt sich dieser durch unsere Erkenntnißtheorie. Wie unsere Erkenntniß von der sensitiven ausgeht und auf ihr beruht, so geschieht auch die Benennung der geistigen Dinge durch sensitive. Und hinwieder: weil unsere Erkenntniß von dem Bekannteren zu dem Unbekannteren vorschreitet, so auch erfolgt die Benennung des vorerst Unbekannteren durch das vorerst Bekanntere. Daher die Uebertragung des Wortes, welches die locale, körperliche Distanz ausdrückt, auf die geistige Distanz geistiger Dinge von einander. So auch die Uebertragung des körperlichen Umstandes oder Accedens (Accidens) auf das, was in geistigen, moralischen Dingen zu einer Handlung hin-

zutritt, sie umgibt oder umsteht (circumstat) in accidentaler Weise. „Et inde est, quod nomen *circumstantiae* ab his, quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos“ (Sa. th. 1. 2. q. 7. a. 1).

Es sind diese Umstände also in Bezug auf die wesentliche Substanz der Handlung zwar nur etwas Aeußerliches (extrinsecum), aber dieses Aeußerliche afficirt doch die Substanz vermöge des innigen und nothwendigen Zusammenhangs, in welchem jede Handlung, gerade wie wir selbst, mit der particulären Concretheit der Dinge stehen. Es ist das nichts Anderes, als was für jede Substanz die Accidenzen sind; die Umstände sind, im Allgemeinen zu sprechen, Accidenzen. „Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecunque conditiones sunt extra substantiam actus (d. i. die freie Handlung als solche), *circumstantiae* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum *Accidentia* eorum dicendae sunt“ (ibid.) Aber doch in besonderer Weise: Obschon nämlich das Accidens, um ein solches sein oder werden zu können, in einer Convenienz oder Proportion zu der Substanz, dessen Accidens es sein oder werden soll, stehen muß, so ist doch diese Convenienz doppelter Art. Sie kann eine mehr innerliche oder eine blos äußere sein (wie denn überhaupt die Accidenzen im weiteren oder engeren Sinne genommen werden, nach der weniger großen oder größeren Innigkeit zwischen ihm und der Substanz: Proprietät — Accidens; cf. Logik). Das auf innerlicher Convenienz beruhende Accidens ist das *κατ᾽ ἐξοχήν* so genannte; dagegen das

auf äußerlicher Convenienz oder Coincidenz fußende Accidens ist das, was wir „Umstand" nennen. „Aliquid dicitur accidens alicujus dupliciter (ut patet 5. Metaph. text. 16): uno modo, quia *inest* rei, sicut album dicitur accidens Socrates; alio modo, quia est *simul* cum eo in eodem subjecto, sicut dicitur, quod album accidit musico, in quantum conveniunt et quoddammodo se contingunt in uno subjecto. Et per hunc modum (d. h. in letzterer Weise) dicuntur circumstantiae accidentia actuum" (ibid.) Also der Unterschied von Accidens und Circumstanz ist genau der von „inesse" und „circumesse".

Dieses „circumesse", also die eigentliche Circumstanz, kann aber wieder doppelter Art sein, entweder nämlich eine nähere, unmittelbare, oder eine entferntere, mittelbare. Wie nämlich die Accidenzen so der Substanz inhäriren, daß das entferntere durch die nächste der Substanz inhaftet oder: wie es Accidenzen der Accidenzen gibt, so auch kann der eine Umstand erst durch einen anderen eintreten. „Accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subjecto. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine, sicut album et musicum ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, puta, quia subjectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie. Et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse; dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiae se habent ad actus: nam aliquae circumstantiae ordinatae ad actum pertinent ad agentem*) non mediante actu, puta locus et conditio

*) „Pertinet ad agentem": weil nämlich der Act des Agens sich nach dem Objecte, worauf der Act gerichtet ist, richtet oder specificirt.

personae; aliquae vero mediante ipso actu, sicut modus agendi" (l. c.)

Auf der mehrfachen erwähnten particulären Concretheit unseres Seins und des Seins der Objecte, worauf unsere Handlungen gerichtet sind und folglich der nothwendigen particulären Concretheit unserer Handlungen selbst beruht selbstverständlich die Nothwendigkeit, in allen unseren Handlungen die Umstände zu berücksichtigen, die Kenntniß darauf zu richten und den Willen darnach zu beurtheilen. Ja, wie bekannt, kann gerade ein anscheinend geringfügiger Umstand die ganze Sachlage so ändern, daß die gerade entgegengesetzte Beurtheilung der Handlung Statt finden muß. Wir kommen später darauf zurück, wenn von der Güte der Handlung die Rede ist.

§. 128.

Vielheit.

Die bekannte Aufzählung der Umstände in dem Verse:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando

nach Aristoteles (**3. Ethic. c. 1**) und Cicero (**Rhetor. et 1. de Invent.**) enthält alle Umstände, indem nämlich die von Aristoteles als neunte noch hinzugefügte **„circa quid"** unter das **„quid"** gefaßt werden kann. Die Begründung dieser verschiedenen Arten gibt Thomas ebenso einfach als präcis also: **„Ratio hujus annumerationis sic accipi potest: nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen, quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter:**

uno modo, in quantum attingit ipsum *actum;* alio modo, in quantum attingit *causam* actus; tertio modo, in quantum attingit *effectum.* Ipsum autem actum attingit vel per modum *mensurae*, sicut tempus et locus, vel per modum *qualitatis* actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur, *quid* aliquis fecerit. Ex parte vero causae actus: quantum ad causam *finalem*, accipitur *propter quid;* ex parte autem causae *materialis* sive objecti, accipitur *circa quid;* ex parte vero causae *agentis principalis*, accipitur *quis egerit;* ex parte vero causae agentis *instrumentalis*, accipitur *quibus auxiliis*" (l. c.)

Also: Zeit- und Raumverhältnisse (quando und ubi) umgeben den Act wie ein Behältniß und Maaß (per modum mensurae) und unterscheiden .so zwar in besonderer Weise von allen anderen Umständen, die in jedweder anderen Weise den Act berühren. Aber sie sind deßhalb noch nicht die vorzüglichsten der Umstände. Der allervorzüglichste Umstand ist vielmehr der, welcher den **Zweck** (cur.) der Handlung, und nächst diesem der, welcher die Substanz des Actes (quid) betrifft. „Dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem mo ivum et objectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa, quae attingit actum ex parte finis, sc. *cujus gratia;* secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus i. e. *quid* fecit. Aliae vero circumstantiae sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant" (l. c. a. 4).

Güte und Schlechtigkeit (bene et male) sind nicht Umstände der Handlung, sondern etwas, das allen Umständen folgt. „Iste modus, qui est *bene* vel *male*" non

ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias" (l. c. a. 3). Anders aber ist es mit dem Modus; denn dieser gehört zur Qualität der Handlung z. B. ob ich schnell oder langsam gehe. Betreffs der Substanz der Handlung muß man eine mit ihr verbundene Condition, (conditio adjuncta), wodurch das Object specificirt wird, nicht verwechseln mit Umständen des Objects, z. B. daß die gestohlene Sache nothwendig ein **fremdes** Gut ist; denn diese conditio adjuncta, d. h. zu der physischen Sache hinzukommend, gehört hier zur Substanz der Handlung. Die Substanz oder das Object muß nämlich immer als „moralisches" (in ordine morali) verstanden werden, oder **formal** in der Gattung der Dinge, wovon die Rede ist.

§ 129.

Natur und Wesenheit der menschlichen Handlung:

II. Im Speciellen.

Wir haben bis jetzt die Natur und Wesenheit der menschlichen oder moralischen Handlung im Allgemeinen betrachtet. Jetzt haben wir diese Acte im Speciellen zu nehmen.

Ein einziges moralisches Werk (opus), wenn wir es in allen seinen möglichen, integrirenden Bestandtheilen nehmen, wie es durch den blos intentionalen Kreis hindurch zum Gebiete der Execution nicht blos im innern, sondern auch im äußeren Werke übergeht und mit der Erlangung des Zieles endigt, ein einziges solches und war jedes solches moralische Werk ist ein bewunderungs=

würdig künstliches Compositum aus einer ganzen Reihe in einander greifender distincter, aber nothwendig sich bedingender Acte — ein Compositum von Acten würdig des herrlichen Compositum der menschlichen Natur. Die Psychologie zeigt uns, wie eine ganze Reihe von Potenzen, aber alle in Ordnung und Unterordnung, die einen der anderen dienend, der menschlichen Seele zu Gebote stehen, und wie auch der Leib die ihrigen hat, von denen die einen blos dem leiblichen, vegetativen und sensitiven Leben dienen, ohne den seelischen Kräften unterthänig zu sein, andere aber, und zwar die leiblich höheren, wiederum der Gewalt des freien Dominiums der Seele anheimfallen, wie denn Abhängigkeit und Unabhängigkeit auch hier im Microcosmus des menschlichen Compositum wunderbar in einander greifen.

Die beiden höchsten Facultäten, Intellect und Willen, führen das höchste Dominium, so zwar, daß diese beiden selbst auf's Innigste an einander gebunden sind. Der Wille setzt alle ihm dienenden Kräfte in Bewegung in Bezug auf die Thätigkeit als solche oder die Ausübung der Thätigkeit (quoad actum exercitii), der Intellect dagegen in Bezug auf die Beschaffenheit oder specifische Natur der Thätigkeit (quoad actum specificationis). Jede Kraft bewegt die andere, insofern jene actuell bewegt und diese noch potential ist („id, quod est in potentia, reducitur in actum, per id, quod est in actu" Th. passim). Das zuerst Actuale bewegt immer das später zu Actualisirende. Die allererste Actualisirung oder Motion quoad actum exercitii geht aber, wie wir gesehen, nicht vom Willen selbst, sondern von der causa prima als causa efficiens, also von einem principium aus, das nicht blos ein internum, sondern zugleich ein

externum ist. Eben so geht die erste Bewegung des intellectus practicus (denn auf diesen kommt es hier an, weil er es ist, der das dem Willen vorzuhaltende Object erfaßt) von der causa prima als causa finalis oder höchstem Gut aus und von diesem auf alle anderen particulären Güter über*). Wie der Wille nun in dem allerersten Moment blos ein „motum, non movens“ ist, im zweiten Moment aber ein „motum et movens se ipsum“ und im dritten Moment ein „motum, movens se ipsum et alias potentias“, diese Analyse dürfte aus dem hier und früher Gesagten hinreichend einleuchten.

§. 130.

Erste Frage: der Organismus der Acte.

Weil der inneren Willenskraft nun alle anderen Potenzen dienen, von ihm befohlen (imperari) werden, und sie selbst (a fortiori) ohne diese Potenzen auch einige selbstständige Acte vornehmen (elicere) kann ohne der anderen, gleichsam executiven, Potenzen erst zu bedürfen: so bietet sich uns zunächst die Unterscheidung von actus eliciti und actus imperati. Erstere sind die vom Willen selbst unmittelbar ausgehenden Acte (z. B. Liebe, Haß, rein als solche). Die anderen sind die erst von anderen Potenzen, die durch den Willen befohlen werden, vollzogenen Acte.

*) Es wird überflüssig sein, zu bemerken, daß der Intellect den Willen durch das Object, oder exacter: durch die Erfassung und Vorhaltung des formalen Objects bewegt. Also, wenn man will, nicht der Intellect selbst, sondern das Object ist es und zwar das formale, von dem die Bewegung quoad specificationem ausgeht.

Die actus eliciti beziehen sich entweder auf den Zweck selbst, oder auf die Mittel zum Zweck. Auf den Zweck gehen folgende drei Acte: simplex volitio, intentio, fruitio; auf die Mittel ebenfalls drei: consensus, electio, usus activus*). Diese sechs Acte wären die actus eliciti. Die actus imperati in ihrer zahlreichen Particularität kommen hier zunächst nur insofern in Betracht, als alle einer einzigen Species des Willenactes, nämlich als actus imperatus, angehören. Weil nun aber der Wille nie allein thätig sein kann, sondern vermöge seiner Wesenheit als intellectuelles Begehrungsvermögen an den Intellect angewiesen und gebunden ist in seinen Acten, und weil die Thätigkeit des Willens und des Intellects somit eine wechselseitige ist: so verflicht sich in diese Reihe der actus eliciti und imperati von Seite des Willens eine andere Reihe von Acten Seitens des Intellects und der anderen executiven Potenzen: nämlich fünferlei Acte von Seite des dirigirenden Intellects, und einerlei Act Seitens der exequirenden Potenzen. Von den fünf Acten des Intellects beziehen sich zwei: simplex apprehensio, judicium auf den Zweck; und drei: consilium (seu consultatio), judicium practicum (seu discretivum mediorum) und imperium (insofern letzteres dem Intellect angehört)

---

*) Der usus activus ist die applicatio potentiae durch den Willen. Diesem usus activus entspricht von Seite der applicirten oder befohlenen Potenz selbst der usus passivus (das „Sichgebrauchenlassen") — Rücksichtlich der Reihenfolge der ersten drei Acte in der Behandlung von Thomas ist zu bemerken, daß, weil die fruitio lediglich auf den Zweck geht, die intentio dagegen auf den Zweck mit Rücksicht auf die Mittel oder auf den Zweck als terminus mediorum, er die fruitio vor der intentio behandelt.

auf die Mittel. Von Seite der executiven Potenzen haben wir dann den usus passivus als zwölften Act in dem completen opus morale.

Nehmen wir die zwölf Acte, wie sie hier nach Mittel und Zweck gereihet sind, in der Reihenfolge, wie sie wechselseitig in einander greifen, aber freilich oft mit Blitzesschnelle und in Bezug auf das genus intentionis und executionis, so ergibt sich folgender herrlicher doppelter Organismus des Ganzen.

§. 131.

Erster Organismus.

1. Simplex apprehensio. Unter Voraussetzung der Thätigkeit des Intellects geht von diesem die weitere Bewegung aus, indem er das Object als ein Gut (oder als Nichtgut) erfaßt und dem Willen zum Begehren (resp. Fliehen) vorhält.

2. Simplex volitio. Diesem Acte des Intellects entspricht dann von Seite des Willens die simplex volitio, welche noch weiters nichts besagt, als das einfache Wohlgefallen (simplex complacentia=Liebe) oder das noch nicht wirksame Begehren (appetitus inefficax boni propositi). Der Zusatz „simplex" zu der apprehensio und volitio bedeutet hier jedesmal ein doppeltes: einmal daß das Object, nämlich der Zweck, rein als solcher, noch nicht in Verbindung oder in Relation mit den Mitteln, also in sofern einfach und nicht zweifach, erfaßt wird, dann daß der dem entsprechende Act rein noch als solcher, in seiner wesentlichsten Wesenheit (oder in actu primo oder in radice oder als „actus inchoatus, sed non comple-

tus quoad totam integritatem") gefaßt wird (cf. Psychologie).

3. Judicium. Der voraufgehende Willensact, wenn er nicht eine bloße velleitas bleibt, sondern stark genug ist, bewegt nun wieder den Intellect zur Anstellung eines Examens und zur Fällung eines Urtheils über die Convenienz dieses Gutes und die Möglichkeit seiner Erlangung. Diese Thätigkeit des Intellects ist eine distinctere, ausgedehntere und vollkommenere, als die erste.

4. Intentio. Hat der Intellect die genannte Untersuchung beendigt und sein Urtheil abgegeben, so tritt der Wille wieder ein mit seiner Intention, in welcher er den Zweck nicht rein als solchen, sondern in Beziehung auf die Mittel, (so wie der Intellect ihn vorher erfaßt hat) beabsichtigt oder intendirt.

Diese vier Acte beziehen sich schlechthin (simpliciter) auf den Zweck (obwohl derselbe, wie gesagt, in zweifacher Weise erfaßt und gewollt wird; dazu kommt am Ende noch die fruitio, so daß ihrer fünf sind).

5. Consilium seu consultatio. Der Intellect wird nunmehr bewegt zur Berathschlagung oder Untersuchung betreffs der Mittel, wie solche zur Erlangung des Zweckes tauglich seien. Das ist also der erste Act des Intellects in Bezug auf die Mittel. Der Intellect sucht und untersucht die sich bietenden Mittel und hält sie wiederum dem Willen vor.

6. Consensus. Und es kommt nun auf den Willen an, ob er einwilligen, consentiren, das Urtheil des Intellects gleichsam erst approbiren muß, ehe der Intellect weiter gehen kann.

7. Judicium practicum (seu discretivum mediorum). Nach dem eingetretenen Consense des Willens untersucht

der Intellect nochmals, aber in anderer und zwar in näher greifender Weise: er sieht zu, welche von den erkannten, vorgehaltenen und erprobten Mitteln die tauglicheren (leichteren oder schwereren), und die, in Anbetracht von Allem, besseren Mittel sind, welche hic et nunc ausgewählt zu werden verdienen.

8. **Electio.** Dem Willen liegt es ob, sich für die vom Intellecte ausgeschiedenen Mittel endgültig zu entscheiden und so die eigentliche Auswahl vorzunehmen, obschon der Intellect, aber nur in suo ordine oder als dirigirend, ausgewählt hat. Dem Willen gehört es, die intellectuelle Auswahl zu acceptiren, weßhalb auch ihm endgültig die „electio" zugeschrieben werden muß.

9. **Imperium.** Nachdem so weit die Verhandlungen gediehen, ist es wieder Sache des Intellects, den Befehl zur Execution oder zum wirklichen Gebrauche der Mittel zu ertheilen. Das ist dann der letzte Act des Intellects, dem dann von Seite des Willens endlich der

10. **Usus activus** folgt, welcher nichts anderes besagt, als die applicatio potentiarum executivarum d. h. die wirkliche Anwendung der zur Ausführung vorhandenen Kräfte.

11. **Usus passivus.** Dieser entspricht dann als auf Seite der applicirten Potenzen dem sie applicirenden activen Gebrauche. Endlich folgt

12. **Fruitio** oder der Genuß und die Ruhe in der wirklich erfolgten Erlangung des Zweckes oder Zieles. Diese gehört wiederum dem Willen an, der sich fröhlich ergötzet in dem Besitze des also erstrebten und erlangten Gutes.

Diese zwölf verschiedenen Acte oder Momente können, sagte ich, oft mit Blitzesschnelle erfolgen, so daß der

Agirende, namentlich der leichtfertig und übereiligst Agirende sie nicht unterscheidet. Aber der klug und vorsichtig Handelnde macht bei jedem durch das Gebiet der Intention und Execution hindurchgehenden vollständigen Werke alle diese Acte einzeln durch.

§. 132.

Zweiter Organismus.

Heben wir nun den in dem vorherig gegebenen Organismus der Wechselseitigkeit und des Ineinandergreifens der Kräfte eingeschlossenen zweiten, ebenfalls ganz besonders wichtigen Organismus, der Intention und Execution nämlich, distinct hervor, wobei ich die übrigen, vorher besprochene Momente mehr zusammenfassen will.

I. Ordo intentionis.

Mit diesem beginnt die ganze Bewegung und zwar so, daß

1) der Intellect den Zweck (Object) erfaßt und dem Willen vorhält; daß dann

2) der Wille beipflichtet und den Zweck wirklich intendirt; daß dann in Folge dieser Intention

3) der Intellect die Mittel untersucht und die tauglicheren von den untauglicheren unterscheidet; daß

4) der Wille die einen als diese tauglicheren auswählt.

So weit erstreckt sich das Gebiet der Intention oder das intentionale Gebiet oder der **ordo intentionis.** Er beginnt also mit der Erfassung des Zweckes und endigt mit der Auswahl der Mittel.

II. Ordo executionis.

1) Dieser beginnt mit dem **imperium**, also von Seite des Intellects mit dem Befehle zur Ausführung, nämlich zur Anwendung der Mittel.

2) Kraft dieses Befehles applicirt der Wille die ihm dienenden Potenzen.

3) Durch den activen und passiven Gebrauch der Potenzen, d. h. also: durch die wirkliche Application und durch den Dienst dieser unterwürfigen Potenzen wird endlich:

4) die Erreichung des Zweckes oder, was dasselbe besagt, die Vollendung des Werkes in Erlangung des Zieles herbeigeführt. Der **ordo executionis** umfaßt also Alles, was dem Befehle zur Execution folgt und auch noch jenen Befehl selbst.

Es dürfte als beachtenswerth zu bemerken sein, daß, wenn von dem Gebiete der Intention die Rede ist, doch deßhalb nicht der speculative Intellect gemeint ist. Wir reden hier von dem practischen Intellect, weil es ja um Sachen sich handelt, die auf die Ausführung eines Werkes sich beziehen.

Ferner beachte man wohl, daß das Gebiet der Intention sich nicht blos auf das Ziel, sondern auch auf die Mittel erstreckt, wie oben angegeben. Da in Fassung des intentionalen und executiven Gebietes der Dinge (des **ordo intentionis** und **executionis**) viele Mißgriffe gemacht werden, und da diese Distinction allüberall in der Moral, wie auch anderswo, wenn von dem speculativen und practischen Intellecte die Rede ist, wiederkehrt, so sei hier auf dieselbe als auf eine Distinction von allerhöchster Bedeutung ganz besonders aufmerksam gemacht.

§. 133.

Zweite Frage: die einzelnen Acte selbst.

Es könnte auf den ersten Blick kleinlich erscheinen, auf die specielle Fassung und Erklärung der genannten einzelnen Acte einzugehen, wie Thomas wirklich in zehn Quästionen (Sa. th. 1. 2. qq. 8—18) thut. Abgesehen davon, daß Thomas bei einigen dieser Acte die allerwichtigsten Materien behandelt, welche wir im Vorhergehenden schon vorgenommen haben, so darf doch die specielle Behandlung dieser Acte durchaus nicht als Kleinigkeitskrämerei angesehen werden. Thomas hat bei Vornahme dieser speciellen Behandlung sicher nicht vergessen gehabt, was er im Prolog zu seiner Summa sagt, nämlich er wolle die „multiplicatio inutilium quaestionum" eben vermeiden und beseitigen, aber doch „ad eruditionem incipientium" schreiben. Der Gründe für die specielle Behandlung dieser Sache können sehr viele und sehr wichtige angegeben werden, und zwar nicht blos Convenienz- sondern Nothwendigkeitsgründe. Vor Allem kommt es in der moralischen Doctrin darauf an, den vernünftigen Menschen, eben als **vernünftig begehrendes** Wesen, dahin zu bringen, **daß er weiß, was er thut** — und das in seiner ganzen tiefgreifenden und weitumfassenden Bedeutung des Wortes! Wie er wissen muß, was er **ist**, um ein Weiser zu sein, so muß er wissen, was er **thut**, um ein **Vollkommener** zu werden. Wie das bewunderungswürdige menschliche Compositum in seinem Sein eine unerschöpfliche Quelle der höchsten Weisheit ist, so ist das nicht minder bewunderungswürdige Compositum jedes moralischen Werkes in seinem Ganzen und in seinen

constitutiven Theilen eine nicht minder reichliche Quelle der höchsten Vollkommenheit. Durch die detaillirte Betrachtung dieser Acte wird die Gleichgültigkeit, Unvorsichtigkeit, Unklugheit, Leichtfertigkeit, Uebereilung, Gedankenlosigkeit und somit Unvernünftigkeit in tiefster Wurzel erfaßt und ausgerissen. Keine grötzere Pest für das moralische Leben und für das Streben nach Vollkommenheit, als Gleichgültigkeit („neque frigidus neque calidus“) und Uebereilung („zelus non secundum scientiam“). — Confusion bringt überall Unheil, besonders hier. Wie die psychologischen Acte überhaupt von einander zu scheiden und zu unterscheiden von der höchsten Wichtigkeit ist, und ein äußerst scharfes Auge erfordert, wie uns die Psychologie gezeigt hat: eben so dürfte es in der Moral mit der distincten Erkenntniß der einzelnen Acte eine um so größere Wichtigkeit sein, als diese Doctrin über jene erhaben ist, und dürfte dazu ein um so schärferes Auge gehören, als hier der Täuschungen ungleich schlimmere eintreten, wie dort. Es bedarf der Unpartheilichkeit und Ruhe eines Heiligen, um hier richtig abzumessen und zuzuwägen. Jeder der in einem einzigen Werke mit einander verflochtenen, an einander gelötheten und ineinander gegossenen Acte trägt eben das volle Gewicht eines moralischen Actes — und das will wahrlich nicht wenig besagen. — Wie die Confusion der Begriffe hier leicht, so auch der Gebrauch der Ausdrücke vielfach; dieselben Ausdrücke, welche hier zu fixiren sind, kehren aber wieder in den allergenerellsten und wichtigsten Hauptpuncten der Moral. Was ist die Folge? Man streitet sich auf's heftigste, weil über wichtigste Dinge, als wäre man in der That nicht mit einander einverstanden. Im Grunde ist man's doch. Aber die Confusion der Aus-

drücke und diese in Folge der Confusion der Begriffe waren Schuld daran. Man versteht die Sprache der Väter nicht oder schlecht; man versteht die Sprache der Heiligen nicht oder schlecht; man versteht die innere Thätigkeit des göttlichen Influxes nicht oder schlecht: „abyssus abyssum invocat“! Man schreibt ascetische Bücher, schreibt Gebethbücher, predigt und eifert, man will Seelenführer sein: und hat doch leichtlich am Ende einen nicht weisen Eifer bewiesen („habent zelum, sed non secundum scientiam“).

Das Weitere betreffs der Nützlichkeit dieser speciellen Behandlung sei dem Leser überlassen. Thomas macht keine ascetische Reflexionen. Er docirt.

§. 134.

A. Die actus eliciti.

a. In Bezug auf den Zweck.

Simplex volitio.

Natürlich geht der simplex volitio des Willens die simplex apprehensio des Intellects voraus, denn: nil volitum, nisi praecognitum (Sa. th. 1. 2. q. 15. a. 3). Die Erkenntniß der ersten Principien überhaupt und der allerobersten Moralprincipien (finis) ergibt sich aber dem Intellect eben so naturgemäß ganz von selbst, wie sich die körperliche Respiration ganz von selbst macht ohne andere Lehrmeister und Beweger, als die immer vorausgesetzte causa prima. Der Wille folgt nur dem Intellect. Die-

ser also hat sich zuerst in Acht zu nehmen, ob er ein bonum verum oder ein bonum apparens vorhält.

Die simplex volitio ist nun der erste Act, womit der Wille beginnt, etwas zu wollen, indem er nichts anderes faßt, als schlechthin den Zweck als sochen, nicht in Bezug auf die Mittel, noch viel weniger schon die Mittel selbst. Sobald der Wille sich in Bewegung setzen soll, will er „Etwas". Dieses Etwas ist aber immer das Etwas in letzter Instanz und immer und überall ein und dasselbe Etwas: der Zweck als solcher. Wie die Erfassung der Erkenntnißprincipien „intelligentia" und „intellectus" genannt wird, so wird diese Erfassung des obersten Wollensprincips schlechthin „voluntas" genannt. Es bekommt also die erste Thätigkeit denselben Namen, den die Facultät selbst hat. Diese Eine Benennung für zwei Dinge beachte man, um vor Misverständnissen gesichert zu sein (cf. Sa. th. 1. 2. q. 12. a. 1. ad 4). Da der Wille als wirklicher Wollensact nicht hinreichend verstanden werden kann, ohne von der Wollenspotenz selbst zu sprechen, so mischt hier Thomas viel ein von letzterer und handelt namentlich von den Motiven (Moventien) des Willens und von dem Modus dieser Motive. Die ersten drei Artikel (q. 9.) besprechen das movens intrinsecum, die folgenden drei das movens extrinsecum. Das movens intrinsecum ist der intellectus proponens, der appetitus invitans und die voluntas se impellens. Das principium extrinsecum sind die Himmelskörper (corpus coeleste) und Gott. (Von den Himmelskörpern sei kurz bemerkt, daß sie nicht direct, sondern nur indirect, nämlich durch Einfluß auf den Körper und seine Reizungen und Beeinflussungen des Willens, auf den Willen gewisser auf Umwegen einen Einfluß ausüben können, also durch den

appetitus sensitivus). Von dem objectum movens, von der causa moraliter movens spricht hier Thomas nicht besonders, weil das Alles mit einbegriffen ist in dem intellectus proponens. (Dahin gehört auch der appetitus sensitivus oder die Bewegung durch die passiones). Alle diese concurrirenden Bewegungsprincipien haben wir schon kennen gelernt. Aber nochmals sei darauf hingewiesen, wie eine ganze Reihe von Ursachen und Beeinflussungen den Willen von Außen und von Innen theils in guter, theils in schlimmer Intention umgeben, um ihn zu leiten und zu verleiten, ehe er sich selbst bewegt. Der **vorzüglichste**, weil allein unfehlbar wirksame Beweger ist Gott als causa prima, und zwar sowohl als principium intrinsecum (causa efficiens), wie als principium extrinsecum (causa finalis et moralis); der **gefährlichste** Beweger ist der intellectus proponens; der **schlimmste** Beweger der appetitus sensitivus. („Praevolat intellectus: sequitur tardus aut nullus effectus“ August.). — Noch dürfte zu bemerken sein, daß in diesem ersten Acte ein doppeltes Moment zu unterscheiden ist: in dem ersten ist der Wille nur ein motum non movens; im zweiten aber ein motum movens se ipsum. Weil er nämlich vor dem ersten Acte in der Potenz ist, so bedarf er eines actuellen Bewegers, in Bezug auf welchen er sich, obwohl eine active Kraft, doch rein passiv verhält. Im zweiten Momente erst bewegt er sich selbst in Kraft der erhaltenen Prämotion. Und dann endlich im dritten Grade der Bewegung bewegt er auch wieder Anderes, andere Kräfte, die durch seine Actualität wiederum actualisirt werden in Kraft der ersten principiellen Motion und seiner principiellen Actualisirung. Wie der Intellect erst durch die Principien sich zu allem Anderen (secundären Wahrhei-

ten) fortbewegt, so der Wille erst durch den universalen und principiellen Willensact zu allen Anderen (particulären Gütern). — Fürwahr, eine wunderbare Ordnung der Dinge! ein noch wunderbareres Ineinandergreifen! und am wunderbarsten: die meistentheils verkannte Schwäche und völlige Hülflosigkeit des Willens und seiner alleinigen Stärke in der **causa prima**, in Gott. — Welch' eine Fülle von Wahrheiten hier!

§. 135.

Fruitio.

Die **fruitio** ist der Genuß, die Ruhe und Ergötzung, welche der erlangte Zweck gewährt. (Thomas behandelt sie vor der **intentio**, weil jene rein den Zweck als solchen betrifft, diese aber den Zweck, wie schon bemerkt, mit einer Relation zu den Mitteln faßt). Wie sensitiver und leiblicher Weise der Genuß auf die Frucht geht (**fruitio est circa fructum**) als auf das Letzte und Höchste und Beste, was von der Pflanze erwartet wird und wodurch die eigentliche Ergötzung des Genusses bewirkt wird: so ist es dieselbe Sache mit dem geistigen Zwecke als Ziel und Ende der ganzen Begierde und Thätigkeit. Das Ziel aber kann in doppelter Weise gefaßt werden: in vollkommener und in unvollkommener Weise. Vollkommen ist die Erfassung, wenn wir ihn in Wirklichkeit vollendet besitzen (**realiter in executione consumata**) und das ist der letzte Act, sowohl **in ordine intentionis**, als **in ordine executionis**: „**in fine quiescit motus**" (Th.). Unvollkommen ist die Erfassung, so lange derselbe noch irgend

wie in der Intention ist. Als solcher gefällt er aber schon (complacet) und eine solche Complacenz wird auch schon ein „Genuß des Zieles" genannt; er ist der „Vorgeschmack" des wirklichen Genusses. Es handelt sich hier nur um den „vollkommenen Genuß".

Der Genuß ist ein Act der appetitiven Potenz, weil er die Ergötzung über ein geliebtes Gut ist, also formal sich auf das Gute bezieht und folglich dem Begehrungsvermögen angehört. Man erinnere sich aber des oftgenannten Satzes: „etiam verum est quoddam bonum, sicut et bonum est quoddam verum" (Th.) — „bonum et verum, re idem, ratione differentia, se invicem circumeunt" (Th. cf. Psychol.).

Schlechthin (simpliciter) geht der Genuß allein auf den letzten Zweck; aber gewisser Maßen und uneigentlich (secundum quid et improprie) auch auf intermediäre Zwecke, insofern nämlich in diesen auch der Begriff des Letzten, wenngleich relativ Letzten, enthalten ist. Aber er geht schlechthin nicht auf die Mittel. „Non quiescimus in via, sed in termino" (Th.). Wo aber keine Ruhe, da auch kein Genuß.

Den blos sensitiven Wesen kann der Genuß des Zieles nur in unvollkommener Weise zukommen, weil ihre Erkenntniß oder Erfassung des Zieles nur eine unvollkommene ist, nämlich nicht eine formale Erfassung des Objects als Zweck, sondern eine blos materiale des Objects als Object.

Welch' ein Gewicht von practischer Wahrheit in dieser Lehre von der fruitio!

§. 136.

Intentio.

Die Intention oder Beabsichtigung (Absicht) geht auf den Zweck, aber diesen in Relation zu den Mitteln gefaßt, weil nur dann etwas intendirt werden kann und wird, wenn es als (durch irgend welche Mittel) erreichbar erfaßt wird. Die Erreichbarkeit bezieht sich aber auf die geeigneten Mittel, welche zu dem Zwecke hinführen. Das Object der Intention wird also verdoppelt, während es in der simplex volitio einfach war, nämlich das Gut an und in sich.

Die Intention ist ein Act des Willens, nicht des Intellects. „Dicendum, quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit et actio moventis et motus mobilis. Sed hoc, quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id, quod movet in finem... Voluntas autem movet omnes alias vires animae ad finem... Unde manifestum est, quod intentio proprie est actus voluntatis“ (l. c. q. 12. a. 1).

Uebertragen heißt sie **Auge** und **Licht**. „Intentio nominatur *oculus* metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet, sicut oculo praevidemus, quo tendere corporaliter debeamus.“ — „Intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur *tenebrae*, quia homo scit, quid intendit, sed nescit, quid ex opere sequatur.“ — „Voluntas non ordinat, sed tendit secundum ordi-

nem rationis. Unde intentio nominat actum voluntatis praesupposita ordinatione rationis" (l. c. ad 2 u. 3). Man beachte dies; es kehrt solche exacte Begriffsfassung oft wieder und dient zur Vermeidung sehr vieler und sehr gewichtiger Misverständnisse.

Obschon die Intention immer auf das **Ziel** geht, so geht sie doch nicht durchaus allein auf das **letzte** Ziel. „Intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter: uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius, sicut in motu, quo iter de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus: et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet, quod semper ultimi finis". Es ist nämlich ein anderes Verhältniß der fruitio, und ein anderes der intentio bezüglich des letzten Zweckes: „fruitio importat quidem quietem, quae est in fine, quod pertinet solum ad *ultimum* finem; sed intentio importat motum in *finem*, non autem in *quietem*: unde non est similis ratio" (l. c. a. 2. ad 3).

Kann man auch zwei Dinge zugleich intendiren? „Dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex praemissis, quod homo potest simul multa intendere... Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere"; aber in eigener Weise, insofern nämlich in Einem Ding mehr eingeschlossen ist, als in einem Andern;.. potest

(enim) aliquid praeeligi alteri ex hoc, quod ad plura valet — et sic manifeste homo simul plura intendit" (l. c. a. 3). Man halte fest, daß ein der Sache nach Vieles doch unter Einem formalen Gesichtspuncte gefaßt werden kann. Aber zwei Dinge formal als Letzte zu nehmen (Gott und die Welt z. B.), das ist nicht möglich.

Ist das Wollen des Zweckes (oder die Intention) und das Wollen der Mittel ein und derselbe Act? Nein und Ja, je nachdem man die Sachen nimmt, genauer, je nachdem man die Objecte, Zweck und Mittel und die Willensbewegung in materialer oder in formaler Weise faßt. „Motus voluntatis in finem et in id, quod est ad finem, potest considerari dupliciter: uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se; et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id, quod est ad finem, propter finem; et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem. Cum enim dico: volo medicinam propter sanitatem, non designo, nisi unum motum voluntatis; cujus ratio est, quia finis est ratio volendi ea, quae sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum et super rationem objecti, sicut eadem visio est coloris et luminis. Et est simile de intellectu: quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem, quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum" (l. c. a. 4).

Daraus aber, daß das Wollen der Mittel und der Zweck als Ein Act gefaßt werden kann, darf man aber nicht folgern, daß das Wollen der Mittel als intentio dasselbe wäre mit der Wahl der Mittel als electio:

„Motus, qui est unus subjecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio (sicut dicitur in 3. Physic. text. 21). Sic igitur, in quantum motus voluntatis fertur in id, quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis, qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea, quae sunt ad finem, vocatur intentio; cujus signum est, quod intentio finis esse potest etiam nondum determinatis his, quae sunt ad finem, quorum est electio“ (l. c. a. 4. ad 3).

Den unvernünftigen Thieren, welche den Zweck nicht formal erkennen, also auch keine vergleichende Ueberlegung rücksichtlich der Mittel haben können, so wie auch der ganzen Natur kommt die Intention nur im uneigentlichen, materialen Sinne zu; wird ihnen aber insofern mit Recht zugeschrieben, als ein Anderer sie durch nothwendige Gesetze (Instinct, Dressur, Angewöhnung) zum Ziele leitet.

Wie lehrreich sowohl für Leichtfertige, als für Scrupulanten sind diese Distinctionen bei der Intentionslehre!

§. 137.

b. In Bezug auf die Mittel.

Electio.

Der erste Act rücksichtlich der Mittel ist von Seite des Willens die electio (Wahl, Auswahl). Derselben geht natürlich das consilium (Berathung) voraus, als

Grund der Auswahl. In sofern man aber erst von einer Sache selbst, ehe von den Gründen derselben, handelt, läßt Thomas die Behandlung der electio der des consilium vorausgehen.

An die Lehre von der electio — weil bei ihr besonders es zweifelhaft erscheint, ob sie eine Operation des Willens oder des Intellects ist — knüpft Thomas die allgemeine äußerst wichtige Instruction über die Frage: wann und wie ein Act formal dem Intellect oder Willen angehöre?*) Thomas behandelt bei der electio drei Hauptsachen: das Subject, das Object und den Modus. Object und (freier oder nothwendiger) Modus der Wahl sind in dem früher Gelehrten hinreichend besprochen. Behandeln wir also noch das Subject, oder die wählende Potenz selbst.

Die Wahl gehört formal (oder wie man auch sagt: substantial; beides bezeichnet hier dasselbe) dem Willen an, setzt aber einen Act des dirigirenden Intellects voraus (praesuppositive cum actu intellectus dirigentis sagt man gewöhnlich). „In nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus (in 6. Ethic. c. 2), quod *electio est appetitivus intellectus vel appetitus intellectivus* (siehe oben S. 278) Quandocunque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus.. dicit, quod *electio*

---

*) Diese Frage dient außer bei der electio zur richtigen Antwort bei der intentio, fruitio, dem usus und imperium und kehrt außerdem sehr häufig wieder in der Psychologie, wie in der Moral und Metaphysik.

neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum; sed ex his aliquod compositum. Sicut enim dicimus, animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solum, sed utrumque: ita et electionem. Est autem considerandum in actibus animae, quod actus, qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille *materialiter* est fortitudinis, *formaliter* vero charitatis. Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem praecedit et ordinat actum ejus, in quantum sc. voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum objectum repraesentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur ut bonum, ex eo, quod per rationem est ordinatum ad finem, *materialiter* quidem est voluntatis, *formaliter* autem rationis (und nun beachte das Folgende). In hujusmodi autem substantia actus *materialiter* se habet ad ordinem, qui imponitur a superiori potentia: et ideo electio *substantialiter* non est actus rationis, sed voluntatis; *perficitur* enim electio in motu quodam animae ad bonum, quod eligitur: unde manifeste actus est appetivae potentiae" (l. c. q. 13. a. 1). Daher: „electio importat collationem quandam praecedentem, non, quod essentialiter sit ipsa collatio" (l. c. a. 1. ad 1). Und: „conclusio syllogismi, quae fit in operabilibus, ad rationem pertinet et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens". Wenn

aber Aristoteles sagt: „quaedam ignorantia electionis est“ (in 3. Ethic. c. 1.) und man daraus schließen wollte, daß die electio nicht dem Willen, sondern der Erkenntniß angehöre, so ist zu sagen: „ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur, quid sit eligendum“ (l. c. a. 1. ad 3).

Wir haben hier in der Festsetzung des Formalen und Materialen in einer Sache ein ganz frappantes Beispiel, wie außerordentlich man sich bei solchen Begriffsbestimmungen in Acht zu nehmen hat; die Sache ist wichtig genug (namentlich bei Beurtheilung der Güte und Bosheit einer Handlung), um darüber noch einiges zu sagen, um zu zeigen, wie kurz und wie scharf Thomas docirt selbst da, wo gerade das Gegentheil von dem wahr zu sein scheint, was er sagt. Vor Allem hat man, wenn Thomas (was sehr häufig vorkommt) sagt: „aliquid esse formale respectu alterius tanquam materialis“ zu beachten, daß hier die Begriffe von „formal“ und „material“ nur in ihrer **Relation** zu einander genommen werden. Da diese Relationen sehr wechseln, so kann ein an sich Formales doch ein Materiales werden mit Bezug auf ein folgendes Formale, und hinwieder kann ein an sich Materiales das Formale werden mit Bezug auf ein an sich Formales, das aber ihm als Materiales vorausgeht. So hier, wo das Formale ein Materiales und das Materiale ein Formales wird, jedes in anderer Beziehung, während nichtsdestoweniger die allgemeinen Grundbegriffe von Formale und Materiale festgehalten werden (cf. Psychol. §. 94—97; und S. 531 Anm.; Moral S. 233 Anm.). Man merke also: da das Actuale immer zur Form gehört; und da das Actuale als movens erscheint gegenüber dem potentialen Substrat

als molum; und da endlich das movens einem doppelten Genus angehören kann, entweder nämlich der causa finalis (formalis) oder der causa efficiens: so erscheint jedes Nachfolgende dann als Formales bezüglich des Voraufgehenden und letzteres als Materiales, wenn in demselben durch Ersteres eine weitere Determination und Actualisirung gesetzt wird. Wenn also zwei Potenzen bei Einem Acte, wie hier der Fall ist, sich betheiligen, so kommt es darauf an, ob das ultimum movens (determinans seu actualizans) auf Seite des an sich formal dirigirenden Intellects oder auf Seite des effectiv wirkenden Willens ist. Da, wo das ultimum movens ist, da ist das formale respectu alterius; und dieses formale ist dann in einem solchen Compositum das essentiale und substantiale bezüglich des so formirten zusammengesetzten Actes. Man kann also kurz sagen: in solchen zusammengesetzten Acten wird das formaliter **nicht** so sehr als „formaliter intrinsece constituens et specificans", sondern vielmehr als „formaliter movens (sive imperans sive dirigens)" genommen (cf. Q. 22. de Verit. a. 13). Dieses „formaliter movens" ist aber immer das „ultimum perficiens". Um also zu entscheiden, welcher von zweien Potenzen, denen ein und derselbe Act zugehört, dieser Act „formaliter", und welcher er „praesuppositive seu materialiter" angehört, hat man stets auf das ultimum perficiens oder auf die den letzten Act in dem Totalacte vollziehende Potenz zu sehen*). Dieses auf unsere Sache der electio angewandt, kann keinen Zweifel

*) Solches Ineinandergreifen und Zusammenwirken zweier Potenzen, des Intellects und Willens, ist z. B. beim Glauben, Hoffen, Lieben, Beten, Befehlen, Gesetze u. s.

übrig lassen, daß dieselbe formal dem Willen, aber präsuppositive dem Intellecte angehört, weil der Wille erst dann eintritt, wenn der dirigirende Intellect sein Urtheil abgegeben, dann aber erst der Wille die intellectuelle Wahl endgültig festsetzt durch seine eigene effective Entscheidung für das Eine oder das Andere. Diese „praeacceptatio unius prae alio“ geschieht aber eben nur aus dem freien Wohlgefallen des Willens (ex beneplacito voluntatis). Also gehört die electio formal dem Willen an. Dieselbe Sache kehrt wieder bei dem gleich zu behandelnden „consilium“, wo Thomas wieder allgemein lehrt: „quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alterius potentiae: et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest (siehe da die Quelle häufiger Misverständnisse durch verschiedene Redensarten, während man im Grunde doch dasselbe besagen will; aber nur die strenge Wissenschaft wird Friede bringen). Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his, quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, sc. ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his, quae homo vult facere, et etiam*) sicut motivum: quia ex hoc, quod homo vult finem,

---

w. u. s. w. vorhanden, und überall wiederholt sich derselbe Streit: der Eine sagt, der Act gehöre dem Willen, der Andere, er gehöre dem Intellecte.

*) Alii: et est.

movetur ad consilium de his, quae sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit (in 6. Ethic. c. 2), quod *electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat. Ita Damascenus (l. 2. orth. fid. c. 22) dicit, quod *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem" (l. c. q. 14. a. 1).

Im zweiten Artikel zeigt Thomas, daß die electio den Thieren nicht zukommt, weil sie keine Ueberlegungskraft und keine Freiheit haben. Der Beweis liegt handgreiflich darin, daß bei der Thätigkeit der Thiere immer eine „determinatio ad unum" vorhanden ist („hirundo nidificat semper eodem modo").

Der dritte, vierte und fünfte Artikel behandelt die Objecte der Wahl, und zwar: erstens die Wahl bezieht sich nur auf die Mittel, nicht auf den Zweck, wie früher erklärt; zweitens sie bezieht sich blos auf diejenigen Dinge, welche von dem Menschen in menschlicher Weise (humano modo) geschehen, also nicht auf diejenigen vegetativen und sensitiven Thätigkeiten, die unserer freien Willkühr nicht unterwürfig sind; und drittens sie geht blos auf **mögliche** Dinge. Letzteres, obwohl leicht einleuchtend, verdient doch hervorgehoben zu werden. „Per id, quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem; cujus signum est, quia, cum in consiliando perveniunt homines ad id, quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere. — Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis praecedente. Sic enim se habet id, quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex

principio possibili. Unde non potest esse, quod finis sit possibilis, nisi id, quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem, quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc, quod apparet, id, quod est ad finem, esse possibile. Unde id, quod est impossibile, sub electione non cadit“ (l. c. a. 5).

Im sechsten Artikel wird über den Modus der Wahl gehandelt, nämlich ob diese frei oder mit Nothwendigkeit geschehe. Das ist früher besprochen.

Beim Rückblick auf die Electionslehre: welch' eine Quelle practischer Nützlichkeit in speculativ scharfen Fassungen!

§. 138.

Consilium.

Nachdem über die Wahl gehandelt als solche, muß nun die Behandlung der Ueberlegung oder Berathschlagung (consilium) als der „**Ursache** der Wahl“ folgen, wiewohl diese Ueberlegung der Wahl selbst vorausgeht. Abermals theilt sich diese ganze Abhandlung in drei Theile: Wesenheit, Object, Modus der Ueberlegung. Heben wir das Wichtigste von Jedem aus. „Electio consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione praecedente: et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de elegendis. Et haec in-

quisitio *consilium* vocatur; propter quod Philosophus (in 3. Ethic. c. 3) dicit, quod *electio est appetitus praeconsiliati*" (l. c. q. 14. a. 1).

Die Berathung gehört formal der Erkenntnißkraft an, supponirt aber das Begehrungsvermögen: denn der Gegenstand der Berathung sind ja eben die begehrten oder zu begehrenden Objecte; die anzustellende Untersuchung ist aber Sache der Erkenntniß. Thomas flicht hier dieselbe wichtige Lehre ein, welche wir bei dem vorherbesprochenen Acte kennen gelernt. Widerholung ist gut, wenn auch nur, damit man sehe, wie Thomas mit dem klarsten Bewußtsein seine wissenschaftlichen Fassungen beibehält. (Man sehe den Text vorher S. 610).

Im zweiten, dritten und vierten Artikel handelt Thomas von dem Gegenstande der Berathung: diese kann sich nicht auf den Zweck als solchen beziehen, sondern nur auf die Mittel, denn der Zweck ist ja das **Princip** der Ueberlegung. Insofern aber ein Zweck wieder auf einen weiteren Zweck bezogen werden kann, muß allerdings auch der Zweck mit in die Berathung gezogen werden; er ist aber dann intermediär, tritt aus dem Begriffe des Zwecks heraus in den des Mittels. Die nähere Bezeichnung des Objects im dritten Artikel: „consilium est circa ea, quae a nobis aguntur" ist zu practisch und zugleich zu wissenschaftlich, um sie nicht hieher zu setzen. „Consilium proprie importat collationem inter plures habitam, quod et ipsum nomen designat. Dicitur enim consilium quasi *considium*, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum, quod in *particularibus contingentibus*, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare opportet, quas ab uno non facile est con-

siderari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In *necessariis* autem et *universalibus* est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad *contingentia singularia*. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur, secundum quod est *utilis* ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est, quod proprie consilium est circa ea, quae a nobis aguntur" (l. c. a. 3).

Eine Haupteigenschaft für einen wirklichen und weisen Rath (consiliarius) besteht nun darin, daß er das Wichtige von dem Unwichtigen und von Kleinigkeiten auszuscheiden weiß, so wie er auch wiederum bei Wichtigkeiten zu unterscheiden hat zwischen dem, was einmal feststeht und dem, was noch dubiös ist und folglich der Berathung noch unterworfen werden muß. „De duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit (3. Ethic. c. 3), sc. de rebus parvis et de his, quae sunt determinata, qualiter fieri debent" (l. c. a. 4).

Vor Allem aber muß ein wirklicher Rath Principien kennen, haben und festhalten. Denn: „in omni inquisitione opportet incipere ab aliquo principio" (l. c. a. 5). Das müssen aber wirklich und wahrhaft Principien sein, nicht im Sinne von unsicheren sogenannten Grundsätzen, von denen gilt: sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Wo solche Räthe rathen, da herrscht die Despotie über Sklaven, nicht aber die Vernunft über vernünftige Menschen. Das Princip aber ist der **Zweck**.

Das wirklichste und wahrste Princip der **letzte** Zweck. „Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc opportet, quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo sc. ab eo, quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id, quod statim agendum est“ (l. c).

Ein wirklicher Rath muß aber noch mehr wissen. Außer diesem höchsten und Hauptprincip gibt es nämlich auch noch Principien anderer Art, nämlich Wahrheiten aus irgend welchem anderen Gebiete, welche principielle Wahrheiten sind oder doch so ausgemachte Wahrheiten, daß man von ihnen sagen muß: „habent rationem principii“. „Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium: *unum* proprium ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est; *aliud* quasi ex alio genere assumtum, sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Hujusmodi autem principia, quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt, quaecunque sunt per sensum accepta (und Alles, was so klar ist, als wäre es mit gesunden Sinnen wahrgenommen), utpote quod hoc sit panis vel ferrum, et quaecunque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita... et de istis non inquirit consiliator“ (l. c. a. 6). Dadurch bekommen die Räsonnements eines Rathes festen Grund und Boden und er wird vor unnützen Ausschweifungen bewahrt. Um vor diesen unnützen Ausschweifungen in infinitum und leeren Räsonnements geschützt zu sein, muß der wirkliche Rath den „terminus inquisitionis“ kennen und stets im Auge

bewahren. „Inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, sc. ex parte principii et ex parte termini... Terminus autem inquisitionis est id, quod statim est in potestate nostra, ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id, quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id, quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur“ (l. c.) So fest begrenzt in besagter Hinsicht die einem Rathe gesetzten Schranken sind, innerhalb deren er sich zu halten, so darf doch nichtsdestoweniger der Umfang dieser Grenzen nicht vernagelt, sondern müssen die Thüren, wenn gleich gehörig verschlossen, doch geöffnet werden können, weil ins Gebiet des Rathes immer noch neue Dinge eintreten können und nach Umständen eintreten müssen. „Nihil autem prohibet consilium *potentiâ* infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirendo“ (l. c.). Dann und so hat die Election Grund. —

Abermals welch' ein Reichthum practischer Nützlichkeit in speculativ scharfen Fassungen!

§. 139.

Consensus.

Auch der Consens geht der Election als deren Ursache voraus. Es kann aber auch der Consens und die Wahl zusammenfallen der Sache nach, obschon sie dem Begriffe nach doch verschieden sind, dann nämlich, wenn aus Vielem nur Eins ist, das gefällt. „Electio addit supra consensum quandam relationem respectu ejus,

cui aliquid praeeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere, quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis, quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum, quod placeat, non differunt *re* consensus et electio, sed *ratione* tantum, ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum, electio autem, secundum quod praefertur his, quae non placent" (l. c. q. 15. a. 3. ad 3).

Der Consensus gehört vorzugsweise dem **Willen** an, während der Assensus dem Intellecte zukommt (Siehe m. Logik S. 554. Anm.). „Consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, quod est cognoscitivus rerum praesentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter, et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem, ita applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhaeret, in quantum *complacet* sibi in ea.. Et secundum hoc consentire est actus appetitivae virtutis" (l. c. q. 15. a. 1). Der Begriff consensus ist also scharf bezeichnet mit „complacentia". Diese kann aber in einem weiteren Sinne für complacentia schlechthin und in einem engeren Sinne für die „complacentia collativa" genommen werden. Erstere geht auch auf den **Zweck** als simplex volitio; letztere allein

geht auf die **Mittel** und ist also die, von der wir hier sprechen. „Consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his, quae sunt ad finem, deinde appetitum eorum, quae sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. Quae autem sunt *post* ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id, quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis (vielmehr) consilium ipsi, quia consilium praesupponit appetitum finis; sed appetitus eorum, quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his, quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his, quae sunt ad finem“ (l. c. a. 3). Und zur vergleichenden Bestätigung: „Sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed, quod majus est, *intellectus:* ita consentimus his, quae sunt ad finem propter finem; cujus tamen non est consensus, sed, quod majus est, sc. voluntas“ (l. c. ad 1).

Wenn man, wie Augustinus l. 12. de Trin. c. 12, den Consensus dem intellectuellen Vermögen zuschreibt, so ist das in derselben Weise erklärlich, wie bei den vorher besprochenen Acten. „Cum Augustinus attribuit

consensum rationi, accipit rationem, secundum quod in ea includitur voluntas", weil ja der Wille im Intellecte gründet: „sicut dicitur in 3. de Anima text. 42, quod voluntas in ratione consistit" (l. c. a. 1. ad 1).

Da der Consens die endgültig getroffene Entscheidung über das zu Handelnde ist, so muß nicht ein nieberes Vermögen oder der niedere Theil eines höchsten Vermögens, (nicht Fleisch und Blut), sondern der höchste Theil des höchsten Vermögens (der Geist) es sein, dem die Entscheidung zu vindiciren ist, welcher der Wille beizupflichten hat. „Finalis sententia semper ad eum pertinet, qui superior est, ad quem pertinet, de aliis judicare. Quamdiu enim judicandum restat, quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem, quod superior ratio (s. Psychol. §. 192) est, quae habet de omnibus judicare: quia de sensibilibus per rationem*) judicamus; de his vero, quae ad rationes humanas pertinent, judicamus secundum rationes divinas, quae pertinent ad rationem superiorem. Et ideo, quamdiu incertum est, an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiae. Finalis autem sententia de agendis est *consensus* in actum: et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est" (l. c. a. 4).

Welch' ein Material für Asceten, Gewissensführer und Prediger!

---

*) Per rationes humanas, oder besser: inferiorem, i. e. rationem simpliciter.

§. 140.

Usus.

Die wirkliche Application und der Gebrauch der dienenden Kräfte ist der letzte vom Willen ausgehende Act, womit, unter Voraussetzung des gleich zu behandelnden und dem Intellecte angehörenden imperium, vollends der ordo executionis gesetzt ist. Die correlative Beziehung des usus und uti zum utile, und die des utile zu den media ad finem wird am besten aus den Texten von Thomas einleuchten. „Usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem: unde et operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, sc. ipsas potentias animae vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum et oculum ad videndum, et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est, quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem, nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae aut habitus potentiarum aut organa, quae sunt corporis membra. Ostensum est autem supra, quod voluntas est, quae movet potentias animae ad suos actus: et hoc est applicare eas ad operationem*). Unde manifestum est,

---

*) Man erinnere sich des „movere" im Sinne der praemotio physica: „movere est applicare". Diese Anm. deßhalb, damit man sehe, wie bei Thomas überall dieselben Wahrheiten wiederkehren.

quod *uti* primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est, quod *uti* proprie est actus voluntatis" (l. c. q. 16. a. 1). Man sieht also die Identität und Diversität in den Begriffen von uti und consentire. „*Uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum" (l. c. a. 2).

Daraus geht hervor, daß sich der usus blos auf die Mittel, nicht aber auf den Zweck selbst bezieht, während dem letzteren blos das „frui" angehört. „Uti importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus, quod est ad finem. Propter quod et ea, quae sunt ad finem accommoda, *utilia* dicuntur, et ipsa utilitas interdum *usus* nominatur. — Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter: uno modo simpliciter, et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio ejus (sicut avaro finis est pecunia vel possessio pecuniae), manifestum est, quod, *simpliciter* loquendo, ultimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniae est bona, nisi propter bonum pecuniae; sed quoad hunc adeptio pecuniae est finis ultimus; non enim quaereret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem

constituit; sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur *uti* ea" (l. c. a. 3). Nimmt man also das uti im weiteren Sinne, so bekommt es den von frui, wie z. B. bei Augustin, der aber doch die Begriffe genau kennt: „Omnis, qui fruitur, utitur" (10. de Trin. c. 11) und wieder: „Deo nullus recte utitur, sed fruitur" (Qq. l. 83. q. 30).

Der usus folgt eigentlich und rechtmäßig der electio, wenn der Wille betrachtet wird, insofern er sich der executiven Potenzen bedient; wird der Wille aber betrachtet in Bezug auf den Intellect und wird das Wort usus im weiteren Sinne genommen, so geht derselbe der Election voraus, insoweit nämlich sich der Wille des Intellects bedient, damit dieser über die Election verhandele. Denn: „nihil prohibet, quod usus unius praecedat electionem alterius" (l. c. a. 4. ad 3). Man achte auf dieses intime Ineinandergreifen der Acte. „Quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus*, et *electio*, et *usus*; ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id, quod est prius, sunt priores" (l. c.).

So besteht denn die Vollendung des guten Werkes in dem activen Gebrauche der Kräfte, welcher zur executiven Vollendung in Zeit und Raum, nach Maß und Zahl aushalten muß bis zum Ende, ehe die Krone der Vollendung aufgesetzt werden kann. Die Hand muß ans Werk gelegt werden! Fort mit gutwilliger, aber schlaffer Willigkeit, die kein guter Wille ist! „Ego deliberabam, ut servirem Domino meo; ego eram, qui volebam, ego eram, qui nolebam; ego eram, nec plene nolebam: ideo

contenebam et dissipabar a meipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae“ (s. Aug. conf. l. 8. c. 10). „Quoties vis, et in cassum? Quoties moves, nec permoves? Quoties conaris, et non datur ultra? Eniteris, et non obtines; parturis, et non paris; tentas, et abriperis; ubi incipis, ibi deficis; et dum adhuc ordiris, succidunt te“! (s. Bernard. l. 1. de Consid. c. 1). Das Alles, nachdem eine ganze Reihe von Acten schon durchgemacht! Wo der Sieg am herrlichsten sein sollte, wird die Niederlage am größten! Quidquid agis, prudenter agas et — respice finem! Finis enim coronat opus!

Welch' eine kraftvolle Mahnung hier! —

§. 141.

B. Die actus imperati.

Imperium.

Sobald Thomas tief geht und hoch steigt, beginnt auch sofort die Opposition gegen ihn. So auch hier bei der Lehre von dem Acte des imperium. Und die Opposition dehnt sich aus auf den usus activus, den man nicht als einen von der electio verschiedenen Act gelten lassen will, während man das imperium mit dem der Election voraufgehenden und diese regulirenden Urtheile identificiren will. Rücksichtlich **Anderer** ließ man das imperium zu, nicht aber in Bezug auf die **eigenen** Acte selbst. Auch ließ man mit der allgemeineren Ansicht

durchgehen, daß das imperium wesentlich ein Act des Intellects, nicht aber des Willens sei. (So Suarez S. J. lib. 1. de legib. c. 4. n. 11. und Vasquez S. J. disp. 47. c. 2. und 49. c. 4). Andere, aber unbedeutendere Autoren (Henricus, Gabriel, Major, Ocham u. s. w.) wollten das imperium nicht als Act des Intellects, sondern des Willens gefaßt wissen, obschon ein Act des Intellects voraufgehend und nachfolgend erforderlich sei. Wieder Andere meinten den Act des imperium in gleichmäßiger Weise zugleich als Act des Willens und des Intellects nehmen zu müssen (Gregorius; und diese Ansicht findet selbst Suarez plausibel und probabel l. c. n. 22). Wieder Andere endlich wollten den Act des imperium lediglich dem Willen zugeschrieben wissen (Scotus in 2. Dist. 6. q. 1. und dist. 38. q. 1. ad ult.; in 3. Dist. 36. q. 1. a. 2, welche Stelle man so verstehen zu müssen meinte, daß er den Act des imperium direct und formal dem Willen zuschriebe). Wer es für überflüssig hält diese Opponenten und Oppositionen hier angeführt zu haben, der mag es auch für überflüssig erklären, daß diese Opponenten sich wirklich einstellten. Da aber das hier von Thomas Gelehrte bei sehr wichtigen Materien (z. B. beim Gesetze und Gebete) wiederkehrt, so durfte ich's nicht für überflüssig erachten, hier weitläufiger zu werden, zumal es mir scheint, daß sehr viel darauf ankommt, die psychologisch-moralischen Acte genau zu kennen, um darnach genau handeln zu können. Steht die Lehre des Thomas hier fest, so stellt sich nicht blos eine herrliche Harmonie zwischen dem imperium politicum und dem imperium monasticum heraus, sondern es zeigt sich dann das **intellectuale** Regiment im Menschen, gegenüber dem **despotischen** des abstracten Willens, in einer

erhebenden Weise. Ich denke, es liegt nicht wenig daran, den Microcosmus im Macrocosmus und diesen in jenem wiederzufinden — und sich darnach im Handeln zu richten

§. 142.

Zuvörderst lehrt Thomas, daß das Befehlen (imperare) wesentlich ein Verstandesact, nicht aber ein Willensact ist, so aber, daß letzterer vorausgesetzt wird. Auf die Frage: utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis? antwortet Thomas also: „Respondeo dicendum, quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout sc. ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu (q. 16. a. 1) et electione (q. 13. a. 1; wir haben das bei der „Wahl" früher gesehen); et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis (also man sieht, Thomas hat hier seine Augen offen gehabt). Imperare autem est quidem *essentialiter* actus rationis: imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est *rationis*. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter: uno modo absolute; quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi,

sicut si quis alicui dicat: hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur: fac hoc. — Primum autem movens*) in viribus animae ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est (q. 9. a. 1). Cum ergo secundum movens non moveat, nisi in virtute primi moventis, sequitur, quod hoc ipsum, quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus" (Sa. th. 1. 2. q. 17. a. 1). Dazu muß aber noch hinzugefügt werden, daß das imperare außerdem noch in einem weiteren Sinne genommen wird. Denn in der Ueberschrift dieser Quästion sagt Thomas: „considerandum est de actibus imperatis *a voluntate*" (so wie er auch q. 71. a. 6. ad 2 sagt: „voluntas imperat omnes actus voluntarios"); beweis't aber dann doch gleich im ersten Artikel eben dieser Quästion, daß daß imperium kein actus voluntatis ist. Das scheint ein Widerspruch zu sein. Darauf ist zu sagen: Das imperare ist hier im weiteren und uneigentlichen Sinne für „movere in finem" gemeint; oder zweitens ist, wenn das imperare im stricten Sinne verstanden werden soll, dasselbe nicht formaliter (s. substantialiter), sondern nur causaliter (s. originative) gemeint. Das gibt sich aus dem Sinne des jedesmaligen Textes von selbst. „Dicendum, quod ille, qui petit, aut imperat, aut deprecatur, advocat aliquid ad consecutionem finis,

---

*) Man erinnere sich der „vier Regeln" zum Verständnisse des Thomas: §. 125.

vel prosecutionem intenti. Hoc autem non est voluntatis, quia ipsa simpliciter et absolute fertur in suum objectum, quod est finis; sed est rationis, cujus est ordinare unum ad aliud: et ideo *proprie* accipiendo imperium non est voluntatis. Sed *dupliciter* dicitur voluntas imperare: uno modo per quandam interpretationem sive aequivalentiam; quia enim imperans per imperium suum movet (siehe da das bloße movere), ideo actus animae, ad quem motus statim sequitur, imperium dicitur; et quia ad actum appetitivae, si sit completus, statim sequitur motus in corporalibus organis, ideo appetitivae virtutes dicuntur *imperantes* motum. — Alio modo, in quantum *principium* imperii in voluntate est (siehe da das causaliter s. originative). Advocare enim aliquem ad finem suum, quod ad imperium pertinet, praesupponit appetitum finis... et secundum hoc voluntas, quae habet finem pro objecto, dicitur imperare, in quantum imperium, quod est actus rationis, in voluntate *incipit*, ad quam pertinet desiderium finis" (in 4. D. 15. q. 4. a. 1. quaestiunc. 3. sol. 1. ad 3).

§. 143.

Identität und Diversität.

Es fragt sich nunmehr: ob das imperium und der actus imperatus ein und derselbe Act ist oder ob es verschiedene Acte sind? Die Antwort hierauf ist zu exact, zu philosophisch und zu lehrreich, um sie nicht vollständig hieher zu setzen. „Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliqua esse secundum quid multa, et secun-

dum quid unum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid unum. Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quaedam sunt simpliciter multa, et secundum quod unum; quaedam vero e converso. Unum autem hoc modo dicitur, sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens vel etiam ens rationis. Et ideo, quaecunque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid; sicut totum in genere substantiae compositum ex suis partibus, vel integralibus vel essentialibus, est unum simpliciter; nam totum est ens et substantia simpliciter; partes vero sunt entia et substantiae in toto. Quae vero sunt diversa secundum substantiam et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid; sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quae est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quae sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem. — Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentia materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet, quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa" (l. c. a. 4). Der Act des imperium und der actus

imperatus sind also physisch (oder entitative) zwei verschiedene Acte, aber sie sind Eines der Ordnung nach oder mit anderen Worten, sie sind ein moralisches Ganze. „Quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus actus; nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in 3. Physic. text. 20 & 21.“ (l. c. ad 1)*). Eben deßhalb können beide Acte auch getrennt werden; es kann das imperium vorhergehen und doch der befohlene Act nicht folgen. Das rührt her von der verbliebenen Unvollkommenheit des imperium. „Dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in 8. Conf. c. 9) *animus, quando perfecte imperat, sibi, ut velit, tunc jam vult.* Sed quod aliquando imperat et non velit, hoc contingit ex hoc, quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel ad non imperandum; unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat“ (l. c. a. 5. ad 1).

§. 144.

Fortsetzung.

Welche Acte befohlen werden können.

Was nun speciell die Acte anbetrifft, welche dem imperium rationis unterliegen, so sind das im Allgemei-

---

*) Daher erklärt es sich, wenn „Befehl“ und „Ausführung desselben“ in der h. Schrift und sonst für einander gesetzt werden: „custodientes imperium Domini“ (Josue, 22) i. e. facientes actum imperatum a Domino.

nen alle diejenigen Acte, welche in der Macht unserer freien Willkühr stehen und also vernünftig geleitet werden müssen. Also kann befohlen werden der **Willensact.** „Imperium nihil est aliud, quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis. Sicut enim potest judicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando, quod homo velit. Ex quo patet, quod actus voluntatis potest esse imperatus“ (l. c. a. 5). Aber wie in aller Welt ist das möglich, sagt die Objection, da der Wille, als solcher eine blinde Potenz, gar nicht erkennt, was der Intellect befiehlt? Thomas selbst hat diese Objection anticipirt und antwortet meisterhaft: „Sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum tibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum tibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens“ (l. c. a. 5. ad 2). — Daß der **erste** Willensact aber nicht befohlen werden kann, haben wir früher gesehen. „Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae, ut supra dictum est“ (l. c. ad 3).

Bei der Frage: ob auch der Vernunftact befohlen werden könne? muß unterschieden werden zwischen dem actus exercitii und specificationis, und bei letzterem wieder zwischen den evidenten Principien und anderen nicht evidenten Wahrheiten. „Dicendum, quod, quia ratio supra seipsam refletitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu:

unde etiam actus ipsius potest esse imperatus. Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui, quod attendat et ratione utatur. Alio modo, quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur: primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae; et ideo, proprie loquendo, naturae imperio subjacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit" (l. c. a. 6). Und man beachte immer das vorher schon erwähnte Grundgesetz: „ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam" (l. c. ad 1).

Die Acte des **sensitiven** Theils des Menschen sind nur theilweise und in gewisser Hinsicht der geistigen Macht unterwürfig. Insofern diese Thätigkeiten nämlich an körperliche Organe gebunden sind und also von der Disposition dieses körperlichen Organs abhängen, stehen sie nicht direct in der Macht des freien Willens. Aber in indirecter Weise, durch Uebung und vorsichtige Zügelung,

durch Beschränkung der Ursachen der sensitiven Bewegungen kann auch hier eine mehr oder weniger große Herrschaft erlangt werden, wie wir später bei der Lehre von den Leidenschaften sehen werden. „Aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra... Est autem sciendum, quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione.. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem, quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis... Et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur, quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. — Contingit autem etiam quandoque, quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus; et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impedire a ratione, si praevidisset. Unde Philosophus dicit (in 1. Politic. c. 3), quod *ratio praeest concupiscibili et irascibili non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio*“ (l. c. a. 7).

Die Acte des **vegetativen** Theils im Menschen dagegen, nämlich die nutritiven und generativen Potenzen,

unterliegen in keiner Weise der Macht unserer Willkühr, weil sie nicht einmal der sensitiven Apprehension, sondern nur der natürlichen Regel folgen (l. c. a. 8).

Die Acte der **äußeren** körperlichen Glieder endlich, wodurch die sensitiven Thätigkeiten vollzogen werden, unterliegen dem imperium rationis; die Bewegungen solcher Glieder aber, welche nicht durch die sensitiven Potenzen, sondern nur durch die rein natürliche Regel erregt werden, unterliegen ihm nicht. Dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (in 14. de Civ. Dei, c. 16), hoc, quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati, ut sc. anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum, ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in libro de causis motus animalium (seu de communi animal. motione, c. 11), dicens, involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, sc. quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur, in quantum sc. intellectus et phantasia repraesentat aliqua, ex quibus consequuntur passiones animae, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum jussum rationis aut intellectus, quia sc. ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, sc. caliditatis et frigiditatis; quae quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separa-

tum, in quantum est principium vitae; principium autem est *virtute totum* (der Kraft nach ein Ganzes und das Ganze); cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali virtus exit seminalis, quae est virtute totum animal; et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia opportet esse naturalia" (l. c. a. 9). Doch kann auch hier in indirecter Weise, durch Selbstbeherrschung, Vorsicht, Zügelung und Abtödtung eine größere oder geringere Herrschaft erlangt werden.

Die merkwürdige Concordanz zwischen den körperlichen und geistigen Kräften in ihrer naturnothwendigen und dem freien Willen unterwürfigen Thätigkeit kann nicht oft genug hervorgehoben werden. Es geschehe hier mit Thomas abermals in Kürze: „Dicendum, quod in his, quae ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id, quod est secundum *naturam*, ex quo alia dirivantur*); ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum, quae sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est a motu cordis; unde motus cordis secundum naturam est et non secundum voluntatem; consequitur enim, sicut *per se accidens***) vitam, quae

---

*) Man erinnere sich der mehr erwähnten Eintheilung des Willens: voluntas ut natura und voluntas ut libera.

**) Ueber den Ausdruck „per se accidens" s. m. Logik §. 99 Das „Accidens per se" ist das accidens proprium, während das accidens commune ein accidens per accidens heißt.

est ex unione corporis et animae; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum; unde et a generante moveri dicuntur secundum Philosophum (in 8. Phys. text. 29); et propter hoc motus iste *vitalis* dicitur. Unde Gregorius Nyssenus (l. de nat. hom. c. 22) dicit, quod, *sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale.* Pulsativum autem appellat motum cordis" (l. c. a. 9. ad 3).

§. 145.

Was nun die erwähnten gegnerischen Ansichten betrifft, so leuchtet aus dem Gesagten ein, daß die, welche den Act des imperium dem Willen, und die, welche ihn dem Willen und Intellect gleichmäßig zuschreiben, keine weitere Beachtung verdienen. Betreffs derjenigen aber, welche das imperium im Thomistischen Sinne zwar bezüglich Anderer, nicht aber bezüglich auf uns selbst (auf unsere eigenen Acte) gelten lassen wollen, sei noch besonders hinzugefügt, daß sie nach dem Gesagten und nach der sonstigen Lehre des h. Thomas eben so sehr Unrecht haben, als die Anderen. Der Hauptgrund der Gegner liegt darin, daß sie meinen, das voraufgehende bloße judicium über das zu Handelnde, also das Urtheil: „hoc vel illud est agendum nunc" reiche hin zur Wahl und zur Execution. Dagegen hat man zu beachten, daß das Urtheil: „hoc vel illud est faciendum" ganz etwas Anderes ist, als der Befehl: „fac hoc hic et nunc"! Da das formale Object ein ganz anderes, ein neues ist, so folgt, daß auch der Act ein neuer und ganz anderer ist. Daß aber das formale Object ein ganz anderes ist,

leuchtet ein, denn: das Urtheil betrifft rein die Sache selbst, welche gethan werden soll; der Befehl aber betrifft das Verhältniß des Willens zur auszuübenden Sache. Dazu kömmt: wo neue, ganz andere Schwierigkeiten entstehen, bedarf es eines neuen, ganz anderen Actes. Solche neue, ganz andere Schwierigkeiten entstehen aber, sobald der Wille in Bewegung gesetzt werden und mit der Ausführung des zu Handelnden sich befassen soll. Da windet und dreht und wendet sich der Wille erst nach allen Seiten ringsherum, ehe Hand ans Werk zu legen ihm gefällig ist, so klar und über alle Maßen deutlich auch das Urtheil: „hoc est nunc faciendum" vorliegt. Ferner: kein Act des Willens ohne den ihm correspondirenden Act des Intellects. Das vorausgehende judicium regulirt aber blos die Election. Weil nun aber, wie gezeigt, der usus activus etwas ganz Anderes ist, als die Election, also muß dem usus activus auch wieder ein neuer Act von Seite des Intellects entsprechen. Weiter: die Abhängigkeit der Potenzen von einander in uns ist ganz dieselbe, wie die Abhängigkeit subordinirter Potenzen außer uns. Wie aber diese Abhängigkeit in letzterem Falle nur durch den Befehl ausgedrückt und vollzogen wird, so auch und in gleicher Weise im ersteren Falle. Endlich: das Oberhoheitsrecht des Intellects über den Willen und somit die Einheit in unseren eigenen Potenzen wäre völlig zerstört durch eine über alle Maßen mißliche Coordination und doppelte Selbstständigkeit, wenn nicht durch jenen Act des Befehls, wodurch die finale Subordination allein möglich ist, diese Einheit erhalten würde. Erst durch diesen Befehl erscheint die Monstruosität der Verkehrtheit in uns in ganzer Größe. „Imperat animus, ut velit animus: — nec facit tamen! nde hoc monstrum"?! (August. Conf. l.9). Uc. 8.

Beim Rückblick auf die Lehre vom imperium: welch' Höhe und Tiefe in ihr! und abermals: welch' ein Material für Geistesmänner, geistliche Führer und Prediger!

§. 146.

Zweiter Artikel.

Natur oder Wesenheit und Vielheit der menschlichen Handlung als moralischer.

Nachdem im Bisherigen (erst. Artikel des ersten Hauptstücks) die dem Menschen als solchen eigenthümlichen Handlungen als **physisch freie** Handlungen oder unter dem für die Moral fundamentalen Gesichtspuncte der **Freiheit** als physischer betrachtet worden — welche physische Freiheit das Materiale für die moralische Freiheit abgibt —: haben wir nunmehr dieselben menschlichen Handlungen unter dem Gesichtspuncte der **Moralität**, formal als solcher, zu nehmen. Alles, was in Thomas bis zu der 18. Quästion behandelt wird, bezieht sich vorzugsweise auf das Physische in der menschlichen Handlung; und von dort an beginnt dann das im strictformalen Sinne Moralische derselben. Bei solchen innig ineinander verschlungenen Dingen hält es schwer, die richtige Eintheilung zu treffen, wenn man durch die Eintheilung selbst viel erreichen will. Die von mir gewählte Eintheilung hat den ganz besonderen Zweck, die „physisch-freie" Handlung als das Fundament der Moralität, und dann die „moralisch-freie" Handlung unter dem Gesichtspuncte der Moralität besonders hervorzuheben.

§. 147.

Erste Frage: Moralität im Allgemeinen.

Die Lehre von der Moralität oder die Frage: worin denn eigentlich und wesentlich die Moralität liege und bestehe? ist wiederum ein wahres Kreuz für die Moralisten (oder auch der Querbalken für den aufrecht stehenden Kreuzesbalken der Freiheit). Es verhält sich mit der Moralität gerade wie mit der Freiheit: evident, was die Existenz anbetrifft, im höchsten Grade führt sie die Nachforschungen über ihre Wesenheit in die schwierigsten Fragen der Metaphysik. Bei solchen Cardinalpuncten muß sich das Genie des Forschers zeigen, selbst wenn es so geht, wie mit dem Ei des Columbus: die Sache ist leicht — wenn sie gefunden ist. Aber, wie schon mehrmals gesagt, sobald Thomas tief geht, beginnt auch jedesmal die Opposition (die Opponenten sind meist immer dieselben), so daß man versucht werden sollte, an dem Titel „Engel der Schule", wie er dem Thomas beigelegt wird, Aergerniß zu nehmen, oder eine Reihe von solchen, die als Thomisten gelten, etwa in der Weise so zu nennen, wie den Scipio — Africanus. Während die wirklichen Thomisten mit Thomas in unserer Sache in vollkommenster Einheit lehren, gehen die Nichtthomisten nach allen Seiten auseinander, so daß man fast sagen kann: quot capita, tot sensus. — Nun wohl; die, welche Wissenschaft treiben, müssen sich das Recht der Selbstständigkeit wahren, und wir wissen, daß Thomas selbst lehrt: „locus ab autoritate sumtus est ultimus in Philosophicis". Die Jahrhunderte, wenn auch erst die kommenden, mögen zeigen, ob Thomas recht gelehrt hat in schwierigen Sachen

und wirklich der „Engel der Schule" wird genannt werden müssen. Jedenfalls wird man schon erlauben müssen, den Thomas so lange zu vertheidigen, als es eben geht.

§. 148.

Was zuvörderst die verschiedenen Ansichten über das Wesen der Moralität in den menschlichen Handlungen anbetrifft, so ist der Kreislauf der möglichen Fassungen von den Alten durchgemacht, so daß die Neuern, weil nichts Neues lehrend, nicht angeführt zu werden brauchen. Die Hauptfassungen der Alten reduciren sich auf folgende: Die beiden nächstliegenden extremen Ansichten sind die, daß einer Seits das Wesen der Moralität vollends identificirt wurde mit der Freiheit, so zwar, daß die Moralität in der Handlung eben die Freiheit selbst sei und weiter nichts hinzufüge; anderer Seits, daß die Moralität nichts in der Handlung selbst, sondern nur eine von Außen genommene Benennung (denominatio extrinseca), nämlich eine von der äußeren Sittenregel hergenommene Benennung sei, die also in der Sache selbst nichts setze, als blos ein Gedankending (ens rationis). Dem gegenüber hielten Andere fest, daß die Freiheit zwar als Suppositum oder Materiales vorausgesetzt werde in der moralischen Handlung, daß aber die Wesenheit der Moralität in einer zu der freien Handlung hinzukommenden wirklichen Relation, nämlich der zwischen der freien Handlung und der Sittenregel, liege; aber es fragte sich nun: eine welch'artige Relation ist diese? Nachdem die relatio denominativa als bloßes Gedankending *) ausge-

*) Wenn darüber gestritten wurde: ob die relatio denominativa ein Reales oder blos ein Gedankending sei? so

schlossen, blieb nur eine wirkliche doppelte Relation (relatio realis) noch übrig, nämlich die prädicamentale (relatio praedicamentalis) und die transcendentale (relatio transcendentalis). Die letztere, transcendentale, Relation ist die mit der Wesenheit einer Sache selbst gesetzte und mit dieser Wesenheit identische Beziehung, welche diese Sache zu einer anderen hat (ordo ad aliud in essentia inclusus, seu: ipsa rei absolutae entitas ex sua essentia ad aliud destinata), wie z. B. das Accidens zur Substanz, die Materie zur Form, die Seele zum Körper, die Wissenschaft zu ihrem Objecte eine solche transcendentale Relation haben. Sie wird „transcendental" genannt, weil sie durch alle Gattungen der Dinge so hindurchgeht, daß kein Ding übrig bleibt, dessen Natur nicht eine solche Relation einschlösse. Sie ist so eng mit der Wesenheit selbst verbunden, daß ich, wenn ich die Wesenheit nenne, auch mit ihr sofort diese Relation gesetzt und genannt habe, ohne welche Relation jene Wesenheit gar nicht gedacht und verstanden werden kann. — Dagegen ist die prädicamentale Relation diejenige Beziehung eines Dings zu einem Anderen, welche zu der Wesenheit noch als ein ganz Anderes hinzukommt, wie z. B. die Vaterschaft zu einem Menschen hinzukommt, so bald dieser in die Relation zu seinem Kinde tritt, oder wie der Bewegende zu dem von ihm Bewegten, die Ursache zur Wir-

---

löst sich dieser Streit dadurch, daß beides als richtig zugestanden werden muß, nämlich die relatio denominans ist von Seite des terminus denominans ein reales, aber von Seite der res denominata ein bloßes Gedankending z. B. wenn ich das Papier von meinem Sehen ein gesehenes Papier nenne. — Ueber die Relation siehe m. Metaphysik S. 69 u. ff.

kung in Relation tritt. Diese Relation wird die „prädicamentale" genannt, weil sie unter den zehn Prädicamenten (oder Kategorien) ein eigenes Prädicament, das nämlich der Relation, bildet, während die transcendentale Relation nicht dahin, sondern, als absolute Wesenheit, zu anderen Prädicamenten gehört. Man sieht also, daß die prädicamentale Relation mehr zu der referirten Sache hinzufügt, als die blos transcendentale. Die Einen sagen also: das Wesen der Moralität der menschlichen Handlung liege darin, daß sie eine reale und prädicamentale Relation sei; die Anderen dagegen gestehen zwar zu, daß das Wesen der Moralität in einer realen Relation bestehe, aber sie sagen, daß diese reale Relation blos eine transcendentale, nicht aber eine prädicamentale sei. — Endlich — um den Kreislauf voll zu machen — müssen diejenigen, welche die **Güte** der moralischen Handlung formal in das Vorhandensein alles dessen setzen, was zur Vollkommenheit des Actes erforderlich ist (in collectione omnium eorum, quae requiruntur ad perfectionem actus) und hiemit also eine Species der Moralität überhaupt definiren, (was freilich nicht richtig sein kann, wie wir weiter unten sehen werden) entweder den specifischen Begriff von Güte (bonitas actionis moralis) ganz zusammenfallen lassen mit dem generischen Begriff von Moralität (moralitas actionis) überhaupt — was ein Absurdum ist; oder sie müssen wieder zu einer der genannten Fassungsweisen ihre Zuflucht nehmen.

§. 149.

Entgegnung.

Das Wesen der Moralität oder das eigentliche Formale, welches die Moralität constituirt in ihrer Wesenheit,

kann die Freiheit selbst nicht sein, so sehr auch die Freiheit der Handlung vorausgesetzt wird und nur eine freie Handlung die Moralität aufnehmen kann. Denn: wir können uns sehr gut eine freie Handlung, das ganze Wesen der Freiheit denken, ohne irgend wie das Sittengesetz, die Regel für die Direction der Freiheit oder das Gesetz mitzudenken. Wo aber kein Gesetz, da auch keine Verpflichtung, also auch keine moralische Handlung („ubi non est lex, ibi nec praevaricatio“ Paul.). Man darf, wie wir weiter unten sehen werden, die **physische** Freiheit nicht mit der **moralischen** verwechseln. Die physische Freiheit ist mit der intelligenten Natur und mit dem unter Indifferenz etwas erfassenden Willen gesetzt; aber diese physische Freiheit zu handeln hat als solche nichts anderes zu schaffen mit der moralischen, welche erst durch das Gesetz entsteht, als daß die physische Freiheit nothwendig vorhanden sein und vorausgesetzt werden muß, wo die moralische entstehen soll. In diesem Sinne sagt Thomas: „ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis incipit“ (in 2. D. 24. q. 3. a. 2.) und in diesem Sinne sagt er: „actus nostros dici morales, secundum quod procedunt a ratione, et in quantum sunt liberi“ (1. 2. q. 18. 9. 19. et Q. 2. de Malo a. 6. et passim). Thomas redet so im causalen Sinne, wie er das oft thut; nicht aber will er dadurch die „formale Moralität“ besagt wissen, wie wir das gleich von ihm selbst vernehmen werden.

Ferner, die Freiheit selbst in der Handlung kann nicht die Moralität selbst sein, denn: die Freiheit und die Moralität beziehen sich auf specifisch verschiedene Objecte; wo aber eine formale Verschiedenheit in dem Objecte, da auch eine formale Verschiedenheit in den

Acten, die sich auf jenes Object beziehen. Die Freiheit erfaßt aber das Object in seinem physischen Sein; die Moralität dagegen erfaßt das Object als dem Gesetze unterworfen: was zwei ganz verschiedene Dinge sind. Dazu: oft ist bei den moralischen Acten das physische Object ein indifferentes, wie wir weiter unten sehen werden, und bezieht sich also die Moralität offenbar nicht auf das physische Object, sondern lediglich auf das Gesetz, durch welches die Indifferenz des Objects aufgehoben wird.

Ferner: bei einem und demselben physisch freien Acte kann doch die Moralität specifisch sich ändern, z. B. wenn ich eine in dieser Stunde erlaubte und in der anderen Stunde verbotene Handlung in der ersten Stunde beginne und in der zweiten fortsetze; oder auch, wenn ich eine Handlung ohne eine gewisse Rücksicht beginne, aber mit einer gewissen Rücksicht fortsetze. Eben so kann bei ein und demselben freien physischen Acte eine mehrfache Moralität stattfinden z. B. wenn einer stiehlt, um einem Anderen einen schlechten Namen zu machen. So evident es ist, daß nur eine freie Handlung eine moralische werden kann, — denn nothwendigen Acten kann kein Gesetz mehr gegeben werden, wodurch sie noch regulirt würden —, so ist es doch ebenso evident, daß die Moralität in ihrer formalen Wesenheit nicht die Freiheit selbst ist. Die Moralität supponirt zwar die Freiheit als ihr Materiales oder das Substrat, dem sie inhaftet; fügt aber zu diesem ihrem materialen Substrat noch ein Formales als ihr eigentliches Wesen hinzu. Endlich: nicht die Freiheit wird eingetheilt in die Species von „gut" und „böse", sondern die Moralität in den freien Handlungen. Darum sagt Thomas: „Species peccati non est species actus secundum suam naturam (dem physischen Sein nach),

sed secundum esse *morale*, quod comparatur ad naturam actus, sicut *quale* ad substantiam" (Q. 2. de Malo a. 6. ad 3). Die übrigen Texte weiter unten bei der Lehre des Thomas.

§. 150.

Fortsetzung.

Das zu der Freiheit noch Hinzukommende in der menschlichen Handlung, welches die Moralität ausmachen soll, kann aber keine bloße äußerliche Benennung (denominatio extrinseca) sein, welche in der Handlung selbst nichts setzt. Wollte man auch rücksichtlich der äußeren, von dem inneren Willen befohlenen Handlung zugestehen, daß, wie diese äußere Handlung nur durch den inneren Willensact eine freie sei und somit durch eine denominatio extrinseca als moralische genommen werde, so kann doch diese Fassungsweise und Benennungsweise durchaus nicht zugestanden werden rücksichtlich der inneren Acte (actus eliciti) und hierauf kommt es doch eben an. Der Zweck, das Verhältniß zu ihm, das durch die Sittenregel so oder anders formirte Object wird ja in den moralischen Act selbst innerlich aufgenommen, so daß gar nichts innerlicher gedacht werden kann, als eben diese constitutiven Elemente in der Handlung. Darum sagt Thomas: „licet finis sit causa intrinseca, tamen debita proportio et relatio in ipsum *inhaeret actioni*" (1. 2. q. 18. a. 4. ad 2). Ein der Action Inhärirendes ist aber ganz etwas Anderes, als eine bloße denominatio extrinseca, welche in dem so benannten Gegenstande nichts Anderes setzt als ein bloßes Gedankending, wie z. B.

mein Sehen der Feder diese zwar zu einer „gesehenen Feder" macht, aber durchaus nichts zu der Natur der Feder als solcher hinzufügt. Bei solchen Gedankendingen ist das „fieri" und „cognosci" identisch und somit würde der moralische Act durch mein bloßes Erkennen entstehen; wer eine Sünde erkennte, würde dieselbe ipso facto des Erkennens thun, und wer eine gute Handlung erkennte, würde sie auch schon damit verrichtet haben*). Die denominatio extrinseca unterscheidet sich ja eben dadurch von der denominatio intrinseca, daß erstere der benannten Sache nicht inhärirt und nichts in ihr setzt, als ein bloßes Gedankending, während letztere inhärirt und die Form in der Sache setzt, welche benennt z. B. eine substanziale oder accidentale Benennung, je nachdem eine substanziale oder accidentale Form in der also benannten Sache gesetzt ist. Ferner: die denominatio extrinseca der moralischen Handlung wird zugestandener Maßen von der Sittenregel hergenommen. Die Form oder das Formale der Moralität der Handlung inhärirte also forma-

*) Die Einwendung (des Vasquez), daß die ganze Moralität der Handlung von der Erkenntniß abhange und somit die Moralität ein bloßes ens rationis sei, ist eines Gelehrten unwürdig. Denn das ist gar nicht der Begriff von einem „ens rationis", sonst würden ja alle Acte des Erkennens, des Willens, kurz alle artificielle Dinge nur „entia rationis" sein. Nicht das, was ganz von dem Intellecte abhängt, ist ein ens rationis, sondern das, was gar kein anderes Sein hat und haben kann, als blos vom Intellecte erfaßt werden zu können. Das artificielle Kunstwerk hängt ja auch ganz vom Intellecte ab, ehe es sein kann; aber sein Sein ist deßhalb doch ein eigenes und wirkliches, nicht ein ens rationis. (S. m. Metaphysik §. 30).

maliter nur dem Sittengesetze, nicht der Handlung. Denn irgend einem Dinge muß doch die Moralität als wirkliche Form innerlich inhäriren. Das hieße aber Alles auf den Kopf setzen, wenn man sagen wollte: nicht eigentlich die Handlung wäre moralisch, sondern die Sittenregel. Nicht so! Nicht die Sittenregel wird specifisch getheilt in „gut" und „schlecht", sondern die Handlungen selbst sind, in welchen diese moralischen Species gesetzt werden, während die Sittenregel unverändert dieselbe bleibt. Alles, was „moralisch" genannt wird, kann nur so genannt werden und wird in der That von Jedermann nur so benannt mit Rücksicht auf den Willensact: der Wille wird moralisch genannt, als diesen Act producirend, der Intellect und das Gesetz, als ihn dirigirend, das Object als das ihn Recipirende, der Zweck als das zu ihm **finaliter** Bewegende, die Umstände als das ihn Affizirende, kurz Nichts wird moralisch genannt, als nur in Bezug und in Ordnung zu dem Willensacte selbst: also liegt auch in ihm vorzugsweise und **formal** die Moralität. Es kann auch nicht eingewendet werden zu Gunsten der **denominatio extrinseca**, daß ein und dieselbe freie Handlung blos durch den äußern Wechsel des äußeren Terminus oder Gesetzes z. B. durch Ablauf der gesetzlichen Frist schlecht werde, während sie vorher gut war. Denn es ist eben bei dem bemerkten Wechsel nicht mehr derselbe moralische Act vorhanden von Seite des Willens, obschon der physische Act derselbe bleibt. Wenn ein Act vom guten zum schlechten, oder vom nichtmoralischen zum moralischen Acte übergeht, so geht ein innerer Wechsel (**in esse moris**) vor, indem ein anderes Object oder ein anderer Gesichtspunct des Objects einen neuen Act zur Folge hat, sobald die Erkenntniß dieses veränderten Ob=

jects eintritt z. B. wenn ich in dieser Stunde etwas thue, was mit Ende dieser Stunde unerlaubt wird, so bleibt, wenn ich die Handlung fortsetze, zwar die physische Action dieselbe, aber der moralische Act wechselt, sobald ich das veränderte Zeitverhältniß wahrnehme. Wollte man (mit Suarez) sagen: die Form, von welcher die moralische Handlung durch eine denominatio extrinseca benannt werde, seie die Freiheit, und diese Freiheit gebe dem Willen eine denominatio intrinseca als primäre Benennung, dem moralischen Acte aber eine denominatio extrinseca als secundäre von dem Willen ausgehende Benennung: so besagt eine solche Ausflucht nichts, so bald feststeht, daß die Moralität (forma moralitatis) etwas Anderes ist, als die Freiheit (forma libertatis); diese letztere Form bewegt sich in einem ganz anderen Gebiete, nämlich dem physischen, als jene, welche eben das Moralische constituirt und als solches eine andere constitutive Form erfordert, wenn es nicht mit der Freiheit identificirt werden soll. Außerdem, wie immer man die denominatio intrinseca nehmen will, es kehren immer und überall dieselben vorgenannten Inconvenienzen und Absurditäten wieder, abgesehen noch davon, daß eine solche Fassung des Moralischen eine ihrer hohen Würde durchaus unwürdige ist, wenn man daran denkt, daß von der Moralität der ganze Werth des Menschen in diesem Gebiete abhängt und ihr allein ewige Belohnung und Strafe folgt.

§. 151.

Fortsetzung.

Es fragt sich weiter, wie es sich mit den anderen Ansichten verhalte, wenn einmal zugestanden wird, daß

die Moralität etwas Reales in der freien Handlung setzt durch die Relation zu dem Sittengesetze. Kann diese reale Relation eine „prädicamentale" sein? Das ist nicht möglich, denn: bekanntlich ist eine Proprietät der prädicamentalen Relation, daß sie kein Contrarium haben kann, d. h. eine Relation kämpft nicht gegen die andere, und die allerverschiedensten Relationen können in einem und demselben Subjecte stattfinden; sie haben unter sich nur eine oppositio relativa, wodurch sie sich nicht wechselseitig zerstören, wie conträre Dinge, sondern nur sich wechselweise auf sich beziehen. Die Moralität hat aber ihre Contraria, die sich wechselseitig zerstören, nämlich die Güte und die Schlechtigkeit. Dann: die prädicamentale Relation bezieht sich auf den Gegenstand der Relation (terminus relationis) lediglich und rein als Terminus; dagegen bezieht sich der Willensact auf das der Sittenregel unterworfene Object nicht als blos auf den terminus relationis, sondern als auf das die Handlung Specifizirende und Vervollkommnende oder als auf seine causa formalis extrinseca. So bezieht sich z. B. die Vaterschaft auf die Sohnschaft, aber auf letztere als blos auf den terminus relationis, der aber durch seine Natur in der Vaterschaft nichts specificirt, vervollkommnet, und nicht die causa formalis intrinseca für die Vollkommenheit der Vaterschaft ist, wie dieses mit dem moralischen Objecte für die moralische Handlung der Fall ist. Endlich hängt die prädicamentale Relation ganz ab von der Existenz des terminus relationis, so daß sie sofort verschwindet, als dieser terminus relationis nicht mehr vorhanden ist, während der moralische Act derselbe bleibt, wenn auch das Object nicht mehr vorhanden (z. B. bei einem Wohlgefallen über ein vergangenes Gut oder bei

einem Acte des Zorns gegen einen nicht mehr vorhandenen Feind. Die transscendentale Relation kann sich auf bloße Gedankendinge als Objecte beziehen und doch wird damit die ganze Realität der Moralität des Actes gesetzt, wie das die Begierden zeigen, welche auf bloße Einbildungen gerichtet sind.

Die prädicamentale Relation ist etwas zu der Sache selbst oder zu dem Wesen einer Sache Hinzukommendes, nämlich die zu ihr hinzukommende Beziehung zu einem Anderen als seinem Correlativ; dagegen ist die transscendentale Relation das Wesen der Sache selbst, nicht aber ein real Verschiedenes von ihr. Daher wird bei der transscendentalen Relation das Object (terminus relationis) das die Relation Verursachende und Specificirende (causativum et specificativum); dagegen wird bei der prädicamentalen Relation das Object oder der terminus relationis nicht das die Relation Specificirende, sondern ist und bleibt eben weiter nichts, als bloßer Gegenstand der Relation. Sagt man nun, daß die Beziehung des Willens zum Objecte die des Gemessenen zum Maaße (mensurati ad mensuram) ist und dieses Verhältniß seie eben ein prädicamentales: so muß man beachten, daß das Verhältniß des Gemessenen zum Maaße nur dann und insofern ein prädicamentales ist, als das Maaß bloß als terminus mensurati gefaßt wird, nicht aber insofern das Maaß das Specificirende des Gemessenen ist. In letzterem Falle ist das Verhältniß des mensuratum zur mensura das transscendentale. Nun kann vollends zugegeben werden, und muß auch so gesagt werden, daß die menschlichen und moralischen Acte beide Relationen, sowohl die prädicamentale, als die transscendentale, zu den Objecten haben; denn das Object kann eben so blos als

reiner terminus relationis betrachtet werden, wie es auch das specificativum des zu referirenden Subjects ist; aber diese letztere transscendentale Relation wird eher gefaßt und begründet consequent die prädicamentale; hat diese prädicamentale Relation aufgehört, so bleibt doch die transscendentale und daher ist diese die die Moralität formal constituirende. So besagt auch die Wissenschaft in ihrer Beziehung zum Objecte eine doppelte Relation: die transscendentale, wodurch die Wissenschaft specificirt wird, und die prädicamentale, wodurch das Object nicht als Specifisches, sondern als bloßer Gegenstand (pure terminus relationis) und als Maaß des Gemessenen (mensura mensurabilis) gefaßt wird, insofern dieses Maaß das Gemessene nicht specificirt, sondern eben blos als reines Maaß genommen wird. Sobald aber dieses Maaß nicht blos als solches, sondern als causativum und specificativum erscheint, ist die Relation eine transscendentale.

§. 152.

Die Fassung der Thomisten.

Weil die Thomisten durch ihre Gegner gezwungen wurden, die scharfe und exacte Fassung des Begriffs eben den Gegnern entgegen hinzustellen (wie wir dasselbe bei der Lehre von der Freiheit in dem Begriffe der motio divina als praemotio physica gesehen haben und wie das überhaupt immer da zu geschehen hat, wo Controversen entstehen) und weil die Thomisten hier in einer vollkommenen Einheit sich uns zeigen, die von um so größerer Wichtigkeit ist, je schwieriger die Sache ist: so will ich

die Fassung des Wesens der Moralität, wie sie unter den Thomisten als unumstößlich mit Thomas übereinstimmend feststeht, erst hiehersetzen, ehe wir Thomas selbst hören. Durch das Gesagte wird man erkennen, wie nicht die Thomisten es sind, welche sich etwa bewogen finden, andere Wörter in ihren Definitionen zu brauchen, als Thomas selbst gebraucht hat (obschon das ganz unschuldig wäre) und deßhalb in den Ruf kommen, als modificirten sie den Thomas und geben dann ihre eigene Sache als die des Thomas aus; sondern daß es gerade die Gegner sind, von welchen für die Thomisten die Nothwendigkeit (freilich eine sehr gute) entstand, in scharfe und technische Ausdrücke sich zu fassen. Gegen diejenigen, welche das Wesen der Moralität in die Freiheit selbst setzten, hielten die Thomisten mit Thomas fest, daß dasselbe noch Etwas zu ihr hinzufüge. Gegen diejenigen, welche das Wesen der Moralität in einer bloßen denominatio extrinseca, also blos in einer relatio rationis fanden, hielten sie mit Thomas fest, daß es eine denominatio intrinseca und eine relatio realis sei. Gegen diejenigen endlich, welche die reale Relation zu einer relatio praedicamentalis machen wollten, hielten sie, gemäß Thomas, fest, daß es blos eine relatio transcendentalis sei. Daher die Definition der Thomisten folgende: Die Moralität der menschlichen Handlungen besteht wesentlich oder formal in der transcendentalen Relation der freien Handlung zu dem der Sittenregel unterliegenden Objecte eben dieser Handlung (moralitas actuum humanorum consistit formaliter in relatione transcendentali actus liberi ad objectum ut subditum regulis morum). Das ist ganz dasselbe, als wenn wir mit den Worten des Thomas selbst so definiren: die Moralität besteht formal in der Ordnung,

welche die menschliche Vernunft in den freien Acten bildet, indem sie diese der Sittenregel gemäß ordnet (moralitatis consistit in ordine, quem ratio facit in actibus liberis, eos disponendo conformiter vel difformiter ad regulas morum). Die Richtigkeit dieser Definitionen wird sich erweisen, indem wir nunmehr die Lehre des Thomas mit seinen eigenen Worten vernehmen und näher untersuchen. Darin werden wir zugleich die weitere Erklärung und Begründung dieser Definition haben. Wir werden hier in ganz auffallender Weise die Erfahrung machen, die überhaupt in jeder Wissenschaft häufig zu machen ist, daß eine ganz gewöhnliche und sozusagen Jedermann geläufige Sache nicht blos in sehr wissenschaftliche Form zu bringen ist, sondern in der That in eine wissenschaftliche Tiefe führt, wie solche einer Fundamentalfrage würdig ist.

§. 153.

Die Lehre des Thomas.

In der wissenschaftlichen Behandlung alles dessen, was zu Einer Wissenschaft gehört, muß man sich vor Allem an die Definition des Objects der Wissenschaft halten als an das oberste Princip derselben („primum principium omnis scientiae est definitio objecti“ Th.), weil damit Alles, nicht zwar explicite, aber doch implicite gesetzt ist. Bei dieser Definition ist, wie bekannt und wie wir §. 4. gethan, zu unterscheiden zwischen dem Materialen und dem Formalen des Objects. Da nun die menschlichen Handlungen als solche d. h. als aus

Vernunft und Freiheit hervorgehende Handlungen der Gegenstand der Moral, aber auch eben so gut Gegenstand der Physik (Psychologie) sind, so kommt es darauf an, das **formal** Distinctive für die eine, wie für die andere dieser **beiden** Wissenschaften hervorzuheben. Daher haben wir (§. 4. S. 17) gesagt, daß das **Materiale** in der gegebenen Bezeichnung des Objects die vernünftig freie Handlung ist, daß dagegen das **Formale** in der besonderen Ordnung liegt, welche der practische Verstand in jenen freien Handlungen macht („ordo, quem ratio facit in actibus humanis" Th.). Diese Ordnung aber macht der practische Verstand, insofern er geleitet, regulirt wird durch die Sittenregel, welcher das Object der Handlung unterliegt. In der Physik oder Psychologie dagegen ist die vernünftig freie Handlung als solche das eigentlich Formale, was diese Wissenschaft in der menschlichen Handlung betrachtet. Wie nun überhaupt das, was in der einen Rücksicht oder in der einen Wissenschaft ein Formales ist, in einer anderen Rücksicht oder in einer anderen Wissenschaft ein Materiales wird, indem ein weiterer und höherer formaler Gesichtspunct hinzukommt: so auch hier. Während in der Psychologie die menschliche Handlung unter dem formalen Gesichtspuncte der intelligenten Freiheit oder kurz der Freiheit betrachtet wird, nimmt die Moral diese freie Handlung als ihr Materiales und faßt als Formales etwas specifisch Anderes, nämlich eine andere Ordnung, welcher das Object und somit der practische Verstand hier unterliegt. Es ist das Object nicht als physisches, wie es, mit Indifferenz behaftet, dem freien Willen vorgestellt wird und so formal das Object der Freiheit ist; sondern es ist eben dieses materiale Object als formal der Sittenregel unter-

worfen (objectum ut subditum regulis morum), welches unter diesem formalen Gesichtspuncte eben das „moralische" heißt. Daher antwortet Thomas auf die Objection: „objectum voluntatis est bonum bonitate *naturae* (d. h. die physische Güte); ergo non potest praestare actui bonitatem *moralem*" mit der eben gegebenen Distinction also: „dicendum, quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut *objectum* (d. h. als physisches); et in quantum cadit *sub ordine rationis*, pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum" (1. 2. q. 19. a. 1. ad 3). Diese Distinction zwischen dem Objecte als physischem und dem Objecte als moralischem, und consequent zwischen der menschlichen Handlung als physischer (in esse physico seu in esse naturae) und der menschlichen Handlung als moralischer (in esse morali) wiederholt Thomas überall und constant in gleicher Weise. „Dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est, quod unus actus secundum speciem *naturae* ordinetur ad diversos fines *voluntatis*, sicut hoc ipsum, quod est occidere hominem, quod est *idem* secundum speciem *naturae*, potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiae et ad satisfaciendum irae: et ex hoc erunt *diversi* actus secundum speciem *moris*, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo, quod est terminus per se*). Fines autem morales accidunt rei

*) Obschon das Moralische zu dem Physischen hinzutritt und insofern ein adventitium und accidens des Physischen

naturali, et e converso ratio naturalis finis accidit *morali*: et ideo nihil prohibet, actus, qui sunt *iidem* secundum speciem *naturae*, esse *diversos* secundum speciem *moris*, et e converso" (1. 2. q. 1. a. 3. ad 3). Da sieht man das Physische oder die species naturae auf's deutlichste unterschieden von dem Moralischen oder der species moris. Diese physische Güte der Handlung mitzählend gibt Thomas eine vierfache Güte der Handlung an, wovon die drei letzteren dem moralischen Gebiete angehören. „Actiones autem humanae et alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine, a quo dependent, *praeter bonitatem absolutam, quae in eis existit.* Sic igitur in actioni humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum *genus*, prout sc. est actio (d. i. die physische Güte), quia, quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate. Alia vero secundum *species* (d. i. die moralische Species), quae accipitur secundum objectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam" (1. 2. q. 18. a. 4). Und: „Dicendum, quod ens et bonum convertuntur simpliciter et in quolibet genere, unde Philosophus (in 1. Ethic. c. 6.) secundum genera entium distinguit bonum. Sed verum est, quod ens simpliciter non convertitur cum bono *moris*, sicut nec

---

ist, so erfaßt doch der practische Verstand dieses Accidens nicht als Accidens, sondern als direct eigenthümliches Object d. i. als terminus per se, und ist somit der moralische Gesichtspunct als solcher nicht ein terminus per accidens, wohl aber mit Rücksicht auf das Physische selbst.

etiam cum bono *naturae*. Bonum autem moris est quodammodo majus bonum, quam bonum naturae, in quantum sc. est actus et perfectio naturalis boni, licet aliquo modo bonum naturae sit melius, sicut substantia accidente" (Q. de Malo, 2. de pecc. a. 5. ad 2). Und: „Sequitur eundem actum esse sub diversis speciebus peccati. Nec hoc est inconveniens, quia species peccati *non est species actus secundum suam naturam*, sed secundum *esse morale*, quod comparatur ad naturam actus sicut quale ad substantiam vel potius sicut deformitas qualis ad subjectum" (ibid. a. 6. ad 3). Daher kehren bei Thomas immer die Worte wieder: „quantum actio habet de entitate, tantum habet de bonitate" (1. 2. q. 18. a. et 4. et passim), sobald zu unterscheiden ist, was in einer Handlung moralisch schlecht ist: „sicut adulterium est causa generationis humanae, in quantum habet commixtionem maris et feminae, non autem in quantum caret *ordine rationis*" (ibid.) und sagt ausdrücklich, daß in dem moralisch schlechten Acte des adulterium doch das, was der natürlichen Ordnung angehört, gut ist: „in actione adulterorum illud, quod est naturae, bonum est et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatae voluptatis, malum est, et huic Deus non cooperatur" (Sa. th. p. 1. q. 118. a. 2. ad 5). Kurz das „esse naturale" und das „esse morale" ist eine bei Thomas so bekannte Distiction, daß wir dieselbe nicht weiter zu erörtern brauchen*). Wenn nun Tho-

*) Cf. Sa. th. p. 1 q. 48. a. 1. — ibid q. 19. a. 9. — Und p. 3. q. 47. a. 2. ad 2, wo es heißt von dem Tode Christi: „ipsa passio et mors, secundum se considerata (d. h. ihrem natürlichen Sein nach), naturali voluntati repugnabat; volebat tamen Christus Dei voluntatum circa hoc implere" (das moralische Sein).

man sagt: „actus esse morales, secundum quod procedunt a ratione", so umfaßt diese principielle Definition sowohl das materiale, als auch das formale Object unserer Wissenschaft, je nachdem man diese Definition, oder das „secundum quod procedunt a ratione" im blos causalen und materialen Sinne faßt, oder im formalen. Nämlich so: die ratio dirigens wird entweder blos genommen, insofern sie dem Willen das zu begehrende Object, dem freien Willen aber das mit Indifferenz behaftete und unter dieser Indifferenz zu begehrende **Object** blos vorstellt (insofern haben wir sie mit Thomas die radix libertatis genannt) und das ist der causale und materiale Sinn des Satzes; oder die ratio wird gefaßt als die practische Vernunft, welche mit Klugheit das Object zu einem bestimmten Ziele hindirigirt (ratio practica cum prudentia ordinante actum in finem debitum) und das ist der **formale** Sinn rücksichtlich des eigentlichen moralischen Gebiets. Daher antwortet Thomas, wie oben schon gesagt, auf die Einwendung: „objectum bonitatis est bonum bonitate *naturae*" mit der hier gegebenen Distinction so: „dicendum, quod bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum (das ist das Causale und Materiale, die Freiheit); et, in quantum cadit sub ratione ordinis, pertinet ad genus moris et causat bonitatem moralem in actu voluntatis". Denn die ratio proponens objectum, welche zur physischen Freiheit völlig hinreicht, ist noch durchaus nicht die ratio proponens objectum „sub regula moris", wie letzteres von Thomas überall bezeichnet wird als das sittliche Object.

§. 154.

Da die gemachte Distinction zwischen dem „esse naturae" und dem „esse moris" in der menschlichen Hand=

lung von fundamentaler Wichtigkeit ist, so wollen wir das Eine, wie das Andere distincter betrachten. Diese Unterscheidung fällt nämlich zusammen mit der zwischen der libertas physica und der libertas moralis — eine Unterscheidung, deren Nichtbeachtung die allergrößte Confusion bewirkt (namentlich in der Lehre von dem Verhältniß der Freiheit zum Gesetze, wie solches der Probabilismus und Antiprobabilismus zu urgiren hat). Das physische Sein (entitas actus) des freien menschlichen Actes besteht darin, daß sie eine vitale, intelligente, frei begehrende Thätigkeit ist. Ist also von einem blos intellectuellen Acte die Rede, so wird das Object blos unter dem formalen Gesichtspuncte der „Wahrheit" gefaßt; ist aber von einem Willensacte die Rede, so wird das Object blos unter dem Gesichtspuncte des „Begehrenswerthen" erfaßt. Soll in letzterem Falle die (physische) Freiheit vorhanden sein, so muß das Object als mit irgend welcher Indifferenz behaftet vorgestellt werden. Weiter aber wird zu dem physischen Acte und zu der physischen Freiheit nichts erfordert, wie wir das bei der Lehre von der Freiheit gesehen haben. Und es verdient wohl beachtet zu werden, daß zu diesem physischen Acte das correspondirende Object nicht blos in seinem ontologischen Sein, sondern auch in seinem vollen appetibelen Gutsein, also das Object mit seinem finis intrinsecus seu operis, erfaßt wird, insofern aber immer, als nichts weiter erfaßt wird, als eben die begehrungswürdige objective Güte z. B. ich gebe einem Armen ein Almosen, blos weil es mir so gefällt, dem Armen zu Hülfe zu kommen, abgesehen von jeglicher weiteren Sittenregel. — Dieser physische Act wird nun zwar in seiner ganzen Ausdehnung supponirt, wenn von dem moralischen Acte die Rede ist. Dieser

moralische Act selbst aber ist etwas specifisch Verschiedenes, weil das Object unter einem specifisch verschiedenen Gesichtspuncte gefaßt wird: es wird nämlich nunmehr das Object nicht blos unter dem Gesichtspuncte des „Begehrenswerthen" (appetibilis) gefaßt, sondern unter dem Gesichtspuncte des „durch die Vernunft Geregelten". Ich sage zunächst: „des durch die Vernunft Geregelten", weil nämlich die ratio humana, wie wir früher §. 49. gezeigt, die regula proxima für die Regulation unserer moralischen Handlungen ist. Diese unsere regula proxima wird dann weiterhin regulirt durch die regula remotior und remotissima, nämlich durch das Gesetz als natürliches und ewiges (lex naturalis et lex aeterna). Distincter also ist das unter moralischem Gesichtspuncte erfaßte Object, eben jenes physische Object, wie es als unter der totalen Sittenregel d. h. unter der regula proxima, remotior und remotissima oder unter der durch das göttliche oder ewige Gesetz, durch das Naturgesetz und das positive Gesetz, und durch die das Gesetz unmittelbar applicirende Vernunft steht. Daher muß das Sittenobject bezeichnet werden als „objectum ut subditum regulis morum". Weil aber die practische Vernunft die nächste Regel ist, durch welche alle übrigen Regulative erst hindurchgehen müssen, ehe sie applicirt werden können, und weil diese nächste Regel der Vernunft (Gewissen) die formal entscheidende ist in dieser Regulation (denn ich darf ja nie gegen meine Vernunft oder, was dasselbe ist, gegen mein Gewissen handeln): so nimmt man gewöhnlich mit Thomas nur die Eine, nächste Regel, um das sittliche Object zu bezeichnen und nennt es das „objectum prout regulabile per rationem" oder „prout

subditum regulationi rationabili*)“. Daher sagt Thomas: „actus humanus, in quantum actus, nondum habet rationem boni vel mali *moralis*, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens (d. h. wenn nicht etwas hinzukommt, wodurch der Act zu einem specifisch Anderen contrahirt oder bestimmt wird), licet etiam ex hoc ipso, quod est actus humanus, et ulterius ex hoc, quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non hujus boni moralis, quod est secundum rationem“.(Q. 2. de Malo, a. 4; man schlage diese Stelle nach, weil dort Thomas selbst eine weitläufige Darstellung des hier Gesagten gibt). „Actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem *ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio*“ (1. 2. q. 18. a. 8). „Objectum, in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris“ (ibid. q. 19. a. 1. ad 3). „Dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur: et tunc potest dare speciem actui morali; et hoc opportet esse, quandocunque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumstantia faceret actum malum, *nisi per hoc, quod rationi repugnet*“ (1. 2. q. 18. a. 5. ad 4)**). „Cum actus moralis sit actus, qui est a ratione procedens voluntarius, opportet, quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in ob-

---

*) „Bonum et malum in actibus humanis consideratur, secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina naturaliter, vel per doctrinam vel per infusionem“ (Q. 2. de Malo a. 4).

**) Man vergleiche besonders ibid. q. 19. a. 1, 2 und 3.

jecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem" (Q. 2. de Malo a. 6). „In actibus autem bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius... dicit, bonum hominis est, secundum rationem esse, malum autem, quod est praeter rationem" (1. 2. q. 18. a. 5). Und: „Differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur *per se* ad rationem, sc. secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione" (ibid.) *). „Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo, quod nullam habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi" (ibid. ad 2).

Wird also das physische Object von der practischen Vernunft erfaßt, so kommt zu dem Objecte nichts hinzu, als daß der Gesichtspunct verändert wird, unter welchem dasselbe erfaßt wird. Dieser Gesichtspunct ist aber kein anderer, als die Ordnung, welche das Object, sei es durch das Naturgesetz oder durch ein positives Gesetz vermittelt, zu der practischen Vernunft hat oder erhält und durch diese zu dem Prinzip ihrer Thätigkeit, welches der finis operantis ist, hindirigirt wird. Dadurch wird das physische Object aus dem genus physicum ganz herausgezogen und in ein anderes, in das genus morale hineingezogen, so zwar, daß ein und dieselbe identische physische Handlung auf moralischem Gebiete mehrere

*) Daß hier Thomas sagt: „actus humani vel morales" könnte nur derjenige misbrauchen, der absichtlich blind sein wollte. Eben so ist zu antworten bei einigen anderen Stellen, die man gegentheilig aus Thomas anführt. Die Sache ist der Exposition nicht werth bei so evidenten Stellen aus Thomas. Jeder menschliche Act ist ja zugleich ein moralischer.

Species auf physischem Gebiete haben kann. Je nachdem nämlich verschiedene Dinge auf verschiedene active Principien bezogen werden, je nachdem tritt eine specifische Verschiedenheit jener Dinge ein. „Est autem considerandum, quod aliqua differentia objecti facit differentiam specei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quae non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum; quia nihil, quod est per accidens, constituit speciem, sed solum, quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum, per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum“ (1. 2. q. 18. a. 5). Daher: „actus conjugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad *rationem,* differunt specie et habent effectus specie differentes, quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et poenam. Sed secundum quod comparantur ad *potentiam generativam,* non differunt specie et sic habent unum effectum secundum speciem“ (ibid. ad 3; cf. Q. 2. de Malo, a. 4). So kann also ein dem physischen Sein nach einer doppelten Species z. B. Liebe und Haß angehöriger Act doch in linea morali einer einzigen Species angehören, wie z. B. der Liebe, welche die Liebe zu Gott und den Haß der Sünde einschließt. Um jegliche Schwierigkeit zu beseitigen, muß noch bemerkt werden, daß wenn ich in dem Bisherigen den „practischen Intellect" hervorgehoben, das nicht geradezu dem „speculativen" gegenüber verstanden werden soll, sondern in sensu accomodo: der praktische Intellect (der sich dem spekulativen gegenüber nicht auf

die bloße Erkenntniß, sondern auf eine auszuführende Handlung bezieht) hat eine doppelte Function: eine mehr passive (speculativo practice), die andere mehr active (practico practice); die erstere besteht darin, das Object in seiner Gefälligkeit dem Willen vorzustellen, insofern dieser blos das Begehrenswerthe des Objects selbst erfassen soll; die andern dagegen mehr activ (praktisch) legt den Nachdruck nicht sowohl auf das Object als solches, sondern auf Zweck und Mittel als solche und fordert so den Willen zu einer positiveren Activität auf, während er vorher sich mehr leidend verhielt*). Diese active Seite des intellectus practicus ist es, weßhalb er vorzugsweise so heißt und in dieser Hinsicht gehört er vorzugsweise dem moralischen Gebiete an, während er von der anderen Seite mehr der spekulativen Thätigkeit sich verwandt zeigt. Daher der principielle Satz: „finis est principium in moralibus" und: „finis est principium actuum humanorum" vorzugsweise den Zweck als solchen in seiner Relation zu den Mitteln und diese als solche in ihrer Relation zu dem Zwecke faßt, nicht aber so direct und unmittelbar den Zweck und die Mittel als bloße Objecte. Der mehr passiven Seite des praktischen Intellects gehört das Urtheil an: hoc vel illud est appetendum seu faciendum; der mehr activen Seite dagegen gehört der Imperativ an: appete seu fac hoc vel illud. Weil der activ-practische Intellect den Zweck als solchen faßt, so muß er immer den letzten Zweck fassen als solchen

---

*) Man vergleiche zu dieser Unterscheidung Sa. th. 1. 2. q. 18. a. 2. ad 3.

und in den Mitteln außer dem finis operis immer den finis operantis festhalten und hervorheben. Der passiv-praktische Intellect faßt aber das Object und in ihm den finis operis als begehrenswerthen Gegenstand eben für das Begehrungsvermögen. In dem ersteren Falle dient der Wille dem Intellecte, in dem zweiten Falle der Intellect dem Willen. Daher herrscht bei der blos physischen Action der Intellect als Hauptsache. Soll die Moralität eine richtige sein, so muß vor Allem der practische Intellect in seiner ganzen Würde und Macht richtig gestellt sein. Somit kehrt auch auf diesem Gebiete und von dieser Seite die Sache betrachtet die allgemeine Wahrheit wieder, daß die intellectuelle Thätigkeit über der begehrenden steht und es rechtfertigt sich so durch und durch, daß das Formale der Moralität in dem Verhältnisse des Objects zum menschlichen Intellecte liegt, wie Thomas so über alle Maßen häufig hervorhebt, daß dadurch das Misverständniß erklärt werden kann, daß man sagt: Thomas erleuchte den Verstand, aber trockene das Herz. Das Misverständniß abgerechnet, liegt hierin das größte Lob, welches einem vernünftigen Menschen zu Theile werden kann. Wehe, wenn die Regel gilt: stat pro ratione voluntas! Wehe, wenn der Intellect nicht die Oberhand und Herrschaft behält! Wehe, wenn in der Moral nicht die „ratio" — die practische Vernünftigkeit als Princip gilt! Die Vernunft herrsche! Das sei das Loosungswort der vernünftigen und moralischen Wesen! Sünde und Irrthum sind Unvernunft. Also: stet pro caeca voluntate ratio d. h. nicht zwar der speculative Intellect, wohl aber der practische. Die Unvernünftigkeit läge nicht im Willen, wenn sie nicht zuerst im Intellect vorausgegangen, oder es muß sich die mora-

lische Boshaftigkeit in ihrer ganzen Größe manifestiren dadurch, daß man eben absichtlich „unvernünftig" handeln will — und das ist als Abfall von dem eigenen Wesen der Versuch zur Wesensdestruction — das boshafteste Attentat, welches es geben kann.

Man verzeihe diese Weitläufigkeit in Ehrenrettung des Intellects, der bei den Scholastikern, wenigstens bei Thomas und vielen anderen Heroen der Wissenschaft, wahrlich nicht dominirte auf Kosten der Heiligkeit des Willens. Es scheint mir nicht wenig daran zu liegen, daß dem vagen und sentimentalen Moralisiren entgegen die hohe Würde und Macht des Intellects mit Thomas hervorgehoben werde, damit die Wissenschaft nicht von Herzensneigungen (passiones), sondern diese von jener regiert und regulirt werden. Die wahren Affecte werden von selbst schon folgen, sobald die Wahrheit erfaßt ist im practischen Intellect. Oder ist es nicht erhebend, ist es nicht begeisternd, wenn in dieser Weise der Intellect in seine volle Würde eingesetzt wird und dem Willen zu befehlen hat, dem Ziele zuzustreben? Bei kurzer Meditation dürfte sich hier bewähren, daß „das Blut in Wallung gebracht wird, während den Knochen Ruhe geboten ist" bis zu dem Momente, wo es Zeit ist, die Kraft zu gebrauchen. „Veritatem meditabitur guttur meum" — „da nobis, Domine, et quae docuit, intellectu conspicere, et, quae egit, imitatione complere"! Jeder Argwohn, als ob der Wille bei dieser Anschauungsweise verkürzt werde, muß schwinden, sobald man bedenkt, daß wir nur einen „vernünftigen Willen" d. h. einen von der practischen Vernunft geleiteten Willen kennen, wie uns früher ein trefflicher Text des englischen Lehrers gesagt hat; daß wir aber nichts wissen von einer ungehörigen Abstraction

des Willens vom Intellect, wie solche entsteht, wenn man sich an das sogenannte „Herz" wendet d. h. wenn der Wille sich an sich selbst wendet und so „ein Blinder den Anderen führt": „beide fallen in die Grube"! „Animae malum est, praeter rationem esse, corpori praeter naturam... Si vero esse praeter rationem vel secundum rationem, non pertinet ad speciem actus humani, sequitur, quod actus humani per se nec boni, nec mali sint, sed indifferentes, sicut homines per se nec albi nec nigri sunt: **hoc est ergo, ex quo veritas hujus quaestionis dependet**" (Q. 2. de Malo, a. 4). Und was ist nun dieses „hoc", von dem die ganze Wahrheit unserer Sache abhängt? Es ist kein anderes, als die Wahrheit: moralitas actus pendet per se et directe a ratione, wie es Thomas auf jeder Seite seiner Moral und in jeglicher Beziehung wiederholt. „Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum: et, in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum" (1. 2. q. 19. a. 1. ad 3).

§. 155.

Es kommt nunmehr darauf an, hervorzuheben, wie die Regulation des Willens durch die Vernunft (ratio) geschieht. Offenbar geschieht das vermittelst des Objects (mediante objecto). Denn die Erkenntniß wirkt nie anders auf das Begehren, als durch Erfassen und Vorhalten des Objects. Wir haben nun aber nach dem Vorgehenden ein doppeltes Object für die menschliche Handlung,

oder besser: wir haben das Object der menschlichen Handlung in einer doppelten Beziehung und unter einem doppelten Gesichtspuncte: einmal als physisches Object — und unter diesem Gesichtspuncte ist es das Object der freien menschlichen Handlung; dann als moralisches Object — und unter diesem Gesichtspuncte ist es das Object der moralischen Handlung. Das moralische Object ist aber, wie gesagt, nichts anderes, als dasselbe, identische physische Object, insofern es der Sittenregel unterliegt (objectum, ut subditum regulis morum). Also dirigirt die Vernunft den Willen durch Erfassung des der Sittenregel unterworfenen Objects. „Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto *relato ad principium humanorum actuum*, *quod est ratio*" (1. 2. q. 18. a. 8). Das ist nun aber natürlich nicht blos die ratio practico-practica, sondern es ist auch zugleich die „ratio informata lege" (s. oben S. 802 und §. 49), und unter diesem „Gesetze" begreifen wir jegliche Art des Gesetzes, also das menschliche, das göttliche, das positive, das Naturgesetz, das ewige Gesetz, wie das früher (§. 49) erklärt worden ist. Daß nur in dieser Weise, durch das Object nämlich, die Erkenntnißkraft den Willen bewegen kann, liegt in dem allgemeinen Satze: „voluntas movet omnes alias vires quoad actum exercitii; sed intellectus movet voluntatem quoad actum specificationis" (Th.). Das „movere quoad exercitium" ist der causa efficiens eigen; dagegen das „movere quoad specificationem" ist der causa formalis und finalis eigen. Daher ist der Influx des Intellects auf den Willen immer nur ein moralischer, nämlich ein durch Vorhaltung des Objects bewirkter. Es verdient diese Bewegung und Regulirung des Willens durch den Intellect **vermittelst des Objects**

vor Allem beachtet zu werden, um dem Irrthum zu begegnen, als sei der subjective Intellect es, der die Moralität machte und es so nur eine subjective Moralität gebe. Also das **Object** ist in seiner ganzen Schärfe hervorzuheben: das **Object** ist es, welches in seiner ontologischen Wesenheit die transcendentale Relation, als mit seiner Wesenheit identisch, einschließt; das **Object** es, in welchem das Naturgesetz liegt; das **Object** ist es, auf welches direct sich die Gesetze beziehen, denn die Action ist ja nichts als eine gewisse Qualität in actu secundo von der Potenz ausgehend, auch die erst vom Objecte specificirt wird und bis dahin bleibt sie blos in linea naturali, während von Convenienz oder Disconvenienz in linea morali erst dann die Rede sein kann, wenn von einem regulirenden **Objecte** die Rede ist; das **Object** ist es, welches in der Relation zu dem letzten Zweck entweder durch seine Natur selbst steht oder durch das Gesetz gebracht, eingefügt und eingeordnet wird. Wie der letzte Zweck ein objectiver, so auch die Objecte als Mittel zum Zwecke. Das ist die **objective** Seite der Moral. Aber die **subjective** Seite hat auch ihre Wahrheit und der eben berührte Irrthum rücksichtlich der bloßen Subjectivität der Moral durch meine Erkenntniß beruht eben auch auf einer Wahrheit. Weil nämlich immer nur meine eigene Erkenntniß (Gewissen) es ist, welche das der objectiven Sittenregel unterworfene Object erfaßt, so wird eben dadurch alles sozusagen subjectivirt. Nichts ist aber richtiger, als eben dieses. Denn es gilt ja ganz allgemein ohne irgend welche Ausnahme die Regel: ich darf niemals gegen mein Gewissen handeln (gegen meine Ueberzeugung, Ansicht und Einsicht, ist Alles dasselbe). So richtig dieses Alles ist, so dürfte

man daraus keineswegs folgern wollen: wir bewegten uns mit unserer Moraltheorie in einem Cirkel, so zwar, daß wir die Moralität vom Objecte und diese objective Moralität wieder vom Subjecte abhangen und begründen ließen. Das durchaus nicht. Der Cirkel ist zwar in gewisser Hinsicht vorhanden, aber nicht als circulus vitiosus, sondern verus. Er ist aber deßhalb kein fehlerhafter Cirkel, weil wir nicht unter demselben Gesichtspuncte die Begründung der Moralität des Intellects durch das Object und die Begründung der Moralität des Objects durch den Intellect eintreten lassen. Die Begründung durch das Object ist die primäre, die des Objects durch die subjective ratio die secundäre. Die subjective ratio ist ja nicht die abstract subjective (ohne irgend welches Gesetz), sondern die durch das Gesetz, zum mindesten durch das Naturgesetz informirte ratio. Das Naturgesetz basirt auf dem ewigen Gesetze. Dieses ist der höchste, primäre, infallible Regulator, so daß ohne ihn gar keine practische, moralische Erkenntniß und Verpflichtung vorhanden wäre. Aber nichts hindert, daß dann, wenn die Vernunft durch dieses primäre Gesetz oder, was dasselbe ist, durch primäre Objecte als durch dieses primäre Gesetz regulirt, einmal informirt ist, sie selbst in secundärer Weise die Application auf secundäre Objecte vornehme. Das ist so wenig ein Cirkel, als wenn ich durch das Licht der Sonne nicht blos andere Gegenstände, sondern auch die Sonne selbst sehe. Die Application der höhern und obersten objectiven moralischen Wahrheiten auf unsere in ganz particulären Verhältnissen sich bewegenden Handlungen nimmt also durch die eigene Einsicht diese particulären Verhältnisse mit in die Cirkelbewegung auf und kehrt unter diesem **neuen** Gesichtspuncte zu dem

höheren und obersten objectiven Wahrheiten zurück. Diese partikulären Verhältnisse sind es, welche Thomas als „debita proportio ad hanc vel illam actionem“ bezeichnet und damit diese scheinbare Cirkelbewegung, welche er sich selbst schon eingewendet, löst. „Videtur, quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. Objectum enim est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto“. So die Einwendung, auf welche Thomas erwidert: „dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem: et ideo, in quantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni“ (1. 2. q. 18. a 2. ad 1) und insofern ist es ganz richtig, daß die Güte nicht im Objecte liege, sondern im Subjecte. Aehnlich verhält es sich mit den Objecten, welche an sich indifferent sind. Bei dieser wird die Güte oder Nichtgüte erst durch das positive Gesetz bewirkt. Aber man beachte wohl, daß in allen Fällen in dem Objecte als in seiner wesentlichen Natur die Empfänglichkeit (susceptibilitas) für die Moralität liegt. Will man diese mitfassen in der Definition des moralischen Objects, so sagt man statt „objectum ut *subditum* regulae morum“ so: „objectum ut *susceptibile* regulae morum.“

Wir haben also eine doppelte Relation des moralischen Objects: die des Objects zur Sittenregel und das kann als „objective Moralität“ bezeichnet werden; und die des so geregelten Objects zur freien Handlung und das wäre dann die „subjective Moralität“ (aber im guten Sinne das „subjectiv“ genommen für moralitas in sub-

jecto) zu nennen. Diese doppelte Relation ist nichts anders, als die durchs Object vermittelte Relation unserer Handlung zu dem letzten Zweck, von dem als obersten Princip alle Regulation ausgeht in jener Weise, wie wir das in der Lehre von den einzelnen Principien der Moralität (§. 49) gezeigt haben unter Anführung der betreffenden Texte: „regula voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, sc. ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, sc. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei“ (1. 2. q. 71. a. 6). „Bonum et malum in actibus humanis consideratur, secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina vel naturali vel per doctrinam vel per infusionem“ (Q. 2. de Malo, a. 4). „Bonum in actibus invenitur per hoc, quod pertingitur ad regulam humanorum actuum: quae quidem est una quasi homogenea et propria homini; alia autem est simpliciter prima mensura transcendens, quae est *Deus*“ (Q. 5. de Virtut. a. 2). Diese höchste Regel, Gott selbst, ist aber eben immer und überall die primäre Regel und also die primäre Begründung aller Moralität und Verpflichtung. „In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda, quia causa secunda non agit, nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.“ Unde (in Ps. 4) dicitur: „„multi dicunt, quis ostendit nobis bona?““ (d. i. wer sagt uns, wo die Moralität principiell quillt). „„Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine!““ quasi diceret: lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona et nostram voluntatem regulare, in quantum est

lumen vultus tui i. e. a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et, **ubi deficit humana ratio, opportet ad rationem aeternam recurrere**" (1. 2. q. 19. a. 4). Man recurrirt nämlich immer und überall in allen Dubien zu dem höchsten Princip. Man muß aber doch dieses Princip als principium *ex quo* wohl unterscheiden von dem Objecte der Handlungen als principium *circa quod*. „Dicendum, quod objectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam;* et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem" (1. 2. q. 18. a. 2. ad 2). Wenn wir unmittelbar und direct das letzte Ziel erfaßten in unseren Handlungen, ohne Vermittelung particulärer Objecte, denn fiele allerdings das principium ex quo und circa quod zusammen; der letzte Zweck regulirte dann auch als Object meiner Handlung direct meine Erkenntniß. Aber es bliebe nichtsdestoweniger Alles Gesagte in seiner Richtigkeit, da der Zweck selbst das objectum ut subditum regulae morum wäre und nur in doppelter Hinsicht gefaßt würde, als objectum und als regula objecti, als finis und als regulans ad finem, während meine auf dieses Object sich beziehende Handlungen die Mittel zum Zweck blieben.

§. 156.

Um die vorhin besagte Stellung des Objects in seiner ganzen Schärfe und Wichtigkeit hervorzuheben, müssen wir hier bei der Lehre von der Moralität im Allgemeinen

einen Satz aufnehmen, der weiter unten bei der Specification der Moralität besonders seine Anwendung findet, nämlich der: actio humana habet bonitatem vel malitiam ex objecto (1. 2. q. 18. a. 2.) oder kurz: actus sumit speciem ex objecto. Wie nämlich der moralische Act (im Allgemeinen) seine untergeordneten Species (gut und böse) vom Objecte her hat, so bleibt auch dieselbe Wahrheit in Bezug auf die Moralität im Allgemeinen als moralischer Act (species moralis) gegenüber dem physischen Acte (species physica). Wie die Specification der Vermögen von dem Objecte ausgeht (s. die Psychol.), so auch geht die Specification der Wissenschaften vom Objecte aus. Wie überhaupt unser ganzes creatürliche Sein seine subjective Wahrheit in der ihm objectiven des absoluten Seins hat und wie unsere creatürliche Wahrheitserkenntniß vom Objecte als der objectiven Wahrheit ausgeht, dort ihre Begründung, wie ihre Quelle hat: so auch verhält sich die Sache in jeder engeren und particuläreren ontologischen Beziehung. Diese Hervorhebung des Objects ist das ganz besonders Eigenthümliche der peripatetischen Schule, aber auch ihr ganz besonders Verdienstliche gegenüber der bodenlosen Subjectivität und subjectivem Idealismus der gegnerischen Schulen, besonders der Neuzeit. Die Begründung dieser Wahrheit hier voraussetzend als anderswohingehörig (siehe Erkenntnißtheorie und Psychol., Logik und Metaph.), haben wir hier blos die Application auf unsere Sache zu geben. Betreffs der Application unseres Satzes: actio habet speciem ab objecto und um diesen Satz sowohl auf die untergeordneten Species (species bonitatis et malitiae), als auf die generischen Species (species moralitatis et naturae) auszudehnen, beachte man: wenn wir in moralischen

Dingen vom „Objecte reden, so kann das Object in doppelter Weise verstanden werden, nämlich in einem engeren und in einem weiteren Sinne. Im engeren Sinne braucht man das Wort „Object" zum Unterschiede von „Zweck" und „Umständen". In diesem Falle ist nämlich mit dem Objecte zwar der finis intrinsecus oder finis operis — denn dieser Zweck ist identisch mit dem Objecte selbst — mitgemeint, nicht aber der finis extrisecus oder operantis (vorzugsweise die Intention genannt), noch auch die accidental zu dem Objecte sich einfindenden, wechselnden Umstände. In diesem engeren Sinne des Begriffs Object wird dieses zum Unterschiede von Zweck und Umständen deßhalb **vorzugsweise** Object genannt, weil es zuerst und direct von dem Willen attingirt, die Handlung zuerst und direct in ihm ihren substanzialen Terminus hat, auf welchen dann die anderen Puncte, Zweck und Umstände, bezogen und durch jenen erfaßt werden. In diesem Falle haben wir dann zur untergeordneten Specification der moralischen Acte drei specificirende Principien: nämlich 1) actus specificatur ex objecto; 2) actus specificatur ex fine; 3) actus specificatur ex circumstantiis. Die Richtigkeit dieser Specification auch durch Zweck und Umstände, trotzdem daß der Satz „omnis specificatio fit ex objecto" vollständig richtig und gültig bleibt, beruht darauf, daß das Object zweitens in einem **weiteren** Sinne genommen werden kann und muß. In diesem weiteren Sinne befaßt der Begriff Object in seinem ganzen Umfange alles das, worauf der Wille gerichtet ist und was nur irgend wie von dem Willen erfaßt wird. Dann ist also Alles: objectum ut res, finis operis, finis operantis, circumstantiae mit eingeschlossen. In diesem weiteren Sinne ist dann das

moralische Object überhaupt zu bezeichnen als objectum physicum ut subditum regulis morum und bildet so, zum Unterschiede von dem physischen Objecte und der ihm entsprechenden species physica (oder genus physicum, wie man denn einen Ausdruck für den anderen setzt; s. den bald folgenden Text von Thomas) das specifische Object für die Moral (species moralis seu genus morale). Die Begründung dieser Wahrheit (die wir freilich weiterhin voraussetzen) beruht darauf, daß die Species jeder Sache von der Form genommen wird; denn: „forma est id, quod dat speciem rei", nämlich als causa formalis, nicht aber als causa efficiens (denn letztere bewirkt und gibt die Existenz, erstere dagegen die Essenz). Nun ist aber das Object, wie immer man es nimmt im weiteren oder engeren Sinne, immer die Form des Acts (forma actus), weil das Ziel der Bewegung (quia terminus motus), welches Ziel der Bewegung überhaupt, also auch der begehrenden und Willensbewegung, immer das eigentliche Formale oder die forma motus et actionis ist, und so das eigentlich Constitutive der so oder anders specificirten Bewegung, des so oder anders specificirten Actes ist. Hiemit werden wir folgenden Text in seiner ganzen Ausdehnung auf das hier im Allgemeinen und im Besondern Gesagte verstehen. „Respondeo dicendum, quod ... bonum et malum actionis, sicut et caeterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. *Primum* autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id, quod dat rei *speciem*. Sicut autem res *naturalis* habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei,

ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti; unde et a quibusdam vocatur *bonum ex genere*, puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generatur homo, sed aliquid loco hominis, ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex objecto, sicut accipere aliena; et dicitur *malum ex genere*, genere pro specie accepto, eo modo loquendi, quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem" (1. 2. q. 18. a. 2). Wie also das Object, ganz abgesehen von unserer subjectiven Fassungsweise, seiner wesentlichen objectiven Natur nach ein moralisch gutes oder moralisch schlechtes oder auch, wie wir bald sehen ein moralisch indifferentes ist: so auch sind alle Objecte als solche in ihrer objectiven wesentlichen Natur moralische im Allgemeinen d. h. ihre physische Wesenheit oder ihr in ordine naturae specifisches Sein findet sich zugleich unter die Sittenregel gestellt, wodurch ein anderes Genus, das genus morale, entsteht. Dieses Moralische ist eine Form, welche zu der natürlichen Form des Seins der Dinge hinzukommt, aber eben als neue Form, folglich nur in alio genere formarum. Diese moralische Form ist das uns objective Gesetz (im umfassendsten Sinne des Wortes) oder die objective Sittenregel. Weil sich nun überhaupt unser Intellect, der practische, wie der speculative, nach den objectiven Dingen (nicht aber die Dinge nach unserem Intellecte) zu richten hat, um wahr zu sein, so hat sich nach dieser „objectiven Moralität" unsere „subjective Moralität" oder die des Willens (vernünftigen Willens) zu richten, und eben dadurch wird und bleibt die subjective Moralität eine objective d. h. das Ineinander und Miteinander

der Objectivität und Subjectivität ist beiderseits vollends gewahrt. Wie aber auf dem Gebiete der Wahrheit die objective Wahrheit in dem Objecte die „materiale Wahrheit", und die erkannte Wahrheit im Subjecte die „formale Wahrheit" ist, eben so ist auf moralischem Gebiete die objective Moralität in den Dingen die „materiale", und die Moralität des menschlichen Actes die „formale Moralität". Denn wie das Niedere überhaupt des Höheren wegen da ist, und das Materiale des Formalen wegen: so sind durch die (nicht vernünftigen) Objecte des (vernünftigen) Actes wegen, nicht aber die Acte der Objecte wegen, während wiederum in höherer Ordnung die Acte des Zweckes wegen vorhanden sind (weil nämlich der letzte Zweck Gott selbst ist). Zwar ist (um auch das noch gegen Misverständnisse hinzuzufügen) das Vermögen wegen des Objects vorhanden und hat sich deßhalb nach diesem zu richten; aber das so specificirte Vermögen ist wieder der Substanz wegen da, deren Vermögen es ist; und in Verbindung mit dieser Substanz ist es gemeint, wenn gesagt ist, daß das Object des Actes wegen, nicht aber der Act des Objects wegen vorhanden ist. Sprechen wir also von der „formalen Moralität", so hat das eine doppelte Bedeutung: einmal soll es die subjective Moralität (moralitas in subjecto) gegenüber der blos materialen im Objecte bezeichnen — und in diesem Sinne wird es hier überall als bekannt supponirt, weil wir eben nur von dieser Willensmoralität sprechen. Im anderen Sinne aber soll der Ausdruck „formale Moralität" oder das „Formale in der Moralität" das eigentlich **Essentiale** bezeichnen, worin die subjective Moralität besteht. Das aber ist die mit dem intelligenten, freien Subjecte gesetzte Relation eben dieses Subjects zu den der Sittenregel

unterworfenen (oder moralischen) Objecte. Diese Relation ist der Sache nach (entitative) identisch mit der Relation der physisch-freien Handlung zu ihrem Objecte, so daß insofern jede menschliche Handlung zugleich eine moralische und umgekehrt jede moralische Handlung eine menschliche ist, und in diesem sachlichen Sinne sagt Thomas mit Recht: „idem sunt actus moralis et humanus“ (1. 2. q. 2. a. 3). Und deßhalb ist diese Relation eine transcendentale, die eben deßhalb so heißt, weil sie mit dem Wesen, dem sie inhaftet, als der Sache nach identisch nothwendig zugleich gesetzt ist. Aber der **formale** Gesichtspunct, unter dem die Eine identische menschliche Handlung als physische (physisch-freie) und als moralische (moralisch-freie) gefaßt wird, ist in dem einen und in dem andern Falle ein formal verschiedener.

Daß man nun sich in doppelter Weise ausdrückt und sowohl unmittelbar die Beziehung der Handlung zur Sittenregel (relatio actionis ad regulas morum), als die Beziehung der Handlung zu dem die Sittenregel vermittelnden Objecte (relatio actionis ad objectum ut subditum regulis morum) als moralische bezeichnet, macht nichts aus; die erstere Redensart ist eine elliptische, aber selbstverständliche. Die zweite, mehr exacte Redeweise hebt aber, wie wir gesehen, Thomas ganz präcis hervor: „actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio“ (1. 2. q. 18. a. 8). „Cum actus moralis sit actus, qui est a ratione procedens voluntarius, opportet, quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in objecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem“ (Q. 2. de Malo, a, 6). „...Non enim circum-

stantia faceret actum malum, nisi per hoc, quod rationi repugnat“ (1. 2. q. 18. a. 5. ad 4). „... Et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius“ (1. 2. q. 18. a. 2. ad 3).

§. 157.

Da Thomas fortwährend die Proportion zwischen den physischen und moralischen Acten, zwischen der physischen und moralischen Güte hervorhebt („de bono et malo in actionibus opportet loqui sicut de bono et malo in rebus“ 1. 2. q. 18. a. 1), so wollen wir zur größeren Deutlichkeit des Gesagten noch diese Gleichheit und Aehnlichkeit behandeln, zumal sehr viel darauf ankommt, den ordo physicus und ordo moralis sowohl streng auseinanderzuhalten, als auch ihre innigste Zusammengehörigkeit festzuhalten. Wenn wir hier von dem ordo physicus reden, so meinen wir zunächst den ordo artificialis, weil wir von dem physischen Sein der von intelligenten, freien Wesen gesetzten Handlungen sprechen. Aber in ihrer Weise wiederholt sich dieselbe Sache auch in den materialen physischen Dingen als solchen, insofern auch da das Verhältniß des Materialen und Formalen, als der beiden constituirenden Principien, wiederkehrt. Die physische Handlung also ist ein Artefact, in welchem ein doppeltes Element, nämlich die formirbare Materie und die einzuführende Form, in einander greift. Das Wesen der Materie besteht in der realen und transcendentalen (weil finaliter über alle formale Starrheit hinausgehenden) Passivität oder Formirbarkeit durch die Aufnahme der Form. Wie die Materie (materia prima)

das Substrat für die aufzunehmende substanziale Form, so ist das bereits physisch existirende Object (oder die bereits substanzialen Formen) das Substrat für die einzuführende und aufzunehmende Kunstform (d. i. eine accidentale mit Bezug auf die substanziale vorausgehende und zu Grunde liegende, aber eine ganz selbstständige als in alio genere). Wie nun das physische Object (z. B. ein Stein) das Substrat oder Materiale für die Aufnahme einer Kunstform oder einer freien Willensform (z. B. eines idealen Bildes) ist: so ist die physisch freie menschliche Handlung das materiale Substrat für die aufzunehmende moralische Form oder Moralität. Diese physisch-freien Handlungen sind das allein taugliche und aufnahmsfähige Substrat für die practische Direction dieser Handlungen durch das Sittengesetz. Eine nicht freie Handlung ist keine solche taugliche Materie, vielmehr völlig untauglich, noch weiterhin durch Aufnahme anderer Formen dirigirt zu werden, da sie durch ihre „determinatio ad unum“ vollends formirt ist. Daher das Axiom: „lex non ordinat de necessariis, sed de liberis, nec prudentia dictat nisi de arbitrariis et contingentibus“. Die practische Vernunft formirt nun diese als Material zu Grunde liegenden physisch-freien Handlungen durch Einführung einer anderen Form, nicht in demselben Genus (was nicht möglich ist), sondern in einem anderen Genus der Form. Dieses andere Genus der Form ist die moralische Form, wodurch die physische Action zu einem anderen Gebiete hindirigirt wird oder wodurch ein anderes Gebiet in die physische Action eingeführt wird. Dieses andere Gebiet ist die Sittenregel oder das sittliche Gesetz (in seiner umfassenden Bedeutung für alle Arten dieser Gesetze), welches die physischen

Objecte und durch diese die Handlungen erfaßt. Es kommt damit in die physischen Handlungen eine ganz neue generisch verschiedene Ordnung, so daß in der einen Ordnung eine Handlung gut sein kann, während sie in der anderen Ordnung schlecht ist und umgekehrt. Da diese moralische Ordnung oder artificiale Disposition der freien Handlungen als das Materiale direct und unmittelbar von dem practischen Intellecte vollzogen wird, so sagt Thomas mit Recht: „moralitas est ordo, quem ratio facit in actibus humanis disponendo eos secundum regulas morum“ (Prooem. Ethic.). — Wie nun zur Vollkommenheit einer Sache sowohl die materiale, als die formale erforderlich ist, so muß auch die moralische Handlung, wenn sie eine durchaus vollkommene sein soll, sowohl von materialer, als von formaler Seite vollkommen sein, daher das Axiom: „bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu“. Das ist dann die „plenitudo essendi“, womit die **totale** Güte der moralischen Handlung gemeint ist und wovon Thomas in einem herrlichen Artikel handelt, den man nur ganz ungehöriger Weise auf die blos formale Moralität beziehen kann. Es ist das der berühmte Text in Sa. th. 1. 2. q. 18. a. 1. Ich werde denselben sogleich als im gehörigen Zusammenhange ganz mittheilen. Bei einer Sache, wo eine Vielheit von Dingen concurrirt, zumal dann, wenn sie in verschiedene Gebiete eingreifen, hat man sich vor nichts mehr, als vor Confusion des strict Formalen mit dem Materialen zu hüten. Sobald das eigentlich oder essential Formale feststeht, ist es leicht, die oft vielfachen integrirenden Theile einer Sache zu distinguiren. Darum mußte in dem vorhergehends Gesagten das „Formale der Moralität im Allgemeinen“ so weitläufig hervorge-

hoben werden. Von nun an können wir uns kurz fassen, um das Weitere den Theologen zu überlassen.

§. 158.

Zweite Frage: Die Moralität im Speciellen: Güte — Schlechtigkeit — Indifferenz.

Wenn von der Moralität einer Handlung im Speciellen die Rede ist, so kann das wiederum in doppelter Weise verstanden werden: entweder nämlich nimmt man das blos Formale der Moralität oder aber man nimmt das Totale der Handlung, das Formale und das Materiale zugleich, je nachdem man das Wort „moralisch" im engeren und strict formalen oder zugleich im weiteren, auch materialen und integrirenden, Sinne nimmt, wie wir so eben gesagt haben, daß das Essentiale einer Sache wohl zu unterscheiden ist von dem Materialen und Integrirenden und von der ganzen Totalität der Sache. Nehmen wir zuvörderst das Wort im strict formalen Sinne, so ergeben sich sofort und leicht zwei Species der Moralität. Entweder nämlich ist das Object, worauf die Handlung gerichtet ist, ein der Sittenregel entsprechendes (objectum ut consonum regulis morum) oder ein nicht entsprechendes (objectum ut dissonum a regulis morum). Im ersten Falle ist das Object und also die Handlung „gut"; im zweiten aber „schlecht". „Dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo objecto. Unde opportet, quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus... In actibus autem

bonum et *malum* dicitur per comparationem ad rationem (als nächste Sittenregel), quia, ut Dionisius dicit: bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem, quod est praeter rationem. Unicuique enim rei bonum est, quod convenit ei secundum suam formam, et malum, quod est praeter ordinem suae formae. Patet ergo, quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, sc. secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est, quod *bonum* et *malum* diversificant speciem in actibus moralibus; differentiae enim per se*) diversificant speciem" (1. 2. q. 18. a. 5). Nach dem, was vorher über die Moralität im Allgemeinen gesagt ist, brauchen wir nun nicht lange zu untersuchen, worin die **Güte** und worin das **Schlechte** der Handlungen formal oder wesentlich bestehe. Dieselben Streitigkeiten, welche wir vorhin bei der Lehre von der Moralität im Allgemeinen berührt haben, wiederholen sich natürlich auch hier als bei den Arten des Gattungsbegriffs. Da das Generische in dem Specifischen wiederkehrt, so haben wir nach unserem generischen Begriff der Moralität das formale Wesen der beiden genannten Species, welche unter diesem Genus enthalten sind, so zu bestimmen: das formale Wesen der Güte einer Handlung besteht in der transcendentalen Relation der freien Handlung zu dem Objecte, insofern dieses mit der Sittenregel **übereinstimmt** (re-

*) Man verbinde „differentiae per se", zum Unterschiede nämlich von differentiae per accidens, welche letztere Differenzen nicht specificiren.

latio transcendentalis actus liberi ad objectum ut conforme regulis morum). Dagegen ist das Wesen der Schlechtigkeit entsprechend zu bezeichnen als die transcendentale Relation des freien Actes zu dem Objecte als **nicht übereinstimmend** mit der Sittenregel (relatio transcendentalis actus liberi ad objectum ut difforme a regulis morum). Die conformitas und difformitas oder convenientia und disconvenientia oder rectitudo und obliquitas (deregulatio) scheinen somit ganz exact das Wesen auf beiden specifischen Seiten zu bezeichnen. Ich sage: „scheinen zu bezeichnen": es schiene nicht blos so, sondern es wäre wirklich so für den Fall, daß das Böse, insofern dieses ein „peccatum commissionis" und nicht blos „omissionis" ist, etwas **Positives** ausdrückt. Aber nun entsteht der berühmte Streit, der selbst unter den Thomisten ein nicht geringes Feuer abgesetzt hat: ob die Natur der Begehungssünde (peccatum commissionis) zum Unterschiede von der Unterlassungssünde (peccatum omissionis) blos eine Privation oder auch ein Positives bezeichne? oder, wie man sonst kurz sagt: utrum consistat in negativo, an in possitivo? Hat die erstere Ansicht Recht, so muß obige Definition dahin umgeändert werden, daß das Wesen des Bösen in die „relatio dissonantiae seu disconvenientiae ad objectum ut subditum regulis morum" gesetzt wird. So wenig diese viel beregte Controverse eine nichtsnützige scholastische Spitzfindigkeit ist, sondern zum mindesten von so großer Wichtigkeit, als es wichtig ist, die Natur der Sünde richtig zu erkennen; dann aber weiterhin in andere sehr wichtige Fragen über die Allwirksamkeit Gottes einschlägt: so können wir dieselbe doch hier ihrer Weitläufigkeit wegen um so weniger behandeln, als solche Untersuchungen über-

haupt nicht eher weder von Interesse noch von Nutzen sein können, bis in anderen generellen Sachen eine exactere philosophische Fassungsweise und dadurch solche speciellere Untersuchungen sowohl ermöglicht, als auch von Interesse werden*).

Dieser Controverse gegenüber kann man als unbedeutende folgende hinstellen, welche ebenfalls innerhalb der Thomistischen Schule besteht: ob nämlich die gegebene Eintheilung in die beiden moralischen Species „gut" und „schlecht" eine adäquate ist oder ob noch eine dritte Species, nämlich „indifferent" aufzunehmen. Daß es indifferente Objecte als solche gebe und also auch indifferente Acte (z. B. spazieren gehen), unterliegt bei den Thomisten keinem Zweifel (cf. Thom. Sa. th. 1. 2. q. 18. a. 8); daß es weiterhin keinen indifferenten Act gibt in dem Induiduum, oder in concreto die Sache genommen, sondern daß alsdann derselbe wegen der nothwendig vorhandenen oder nicht vorhandenen Direction der Handlung gemäß der Sittenregel entweder gut oder nicht gut, also schlecht, ist, das unterliegt bei den Thomisten wiederum keinem Zweifel (cf. Thom. Sa. th. 1. 2. q. 18. a. 9). Die Controverse ist vielmehr die: ob die indifferenten Handlungen als solche genommen, wie die moralisch guten und schlechten Handlungen, als wirkliche dritte Species der Moralität zu fassen sei? oder ob vielmehr das Indifferente außerhalb der Moralität liegt, also dem generischen Begriff von Moralität nicht angehöre? Beide Ansichten stützen sich auf äußerst verfängliche Texte

*) Ueber diese ausgezeichnete und fruchtreiche Controverse siehe am Schlusse die Lehre vom Laster und seinem Wesen.

von Thomas. Die Lösung der Frage mag noch auf sich warten lassen als auf eine Sache von untergeordneter Wichtigkeit*). Eben so müssen hier weitere Controversen, welche sich an die vorgenannten anschließen, übergegangen werden, namentlich: ob die genannten Species univoce oder blos analogice unter ihrem Genus enthalten sind (denn wenn das moralisch Böse eine bloße Privation ist, so würde seine Species, als Destruction des Guten, nicht im univoken Sinne zu nehmen sein); so wie hinwieder: ob die genannte specifische Eintheilung mit Rücksicht auf den **innern** Willensact eine essentiale oder blos accidentale Eintheilung ist (s. m. Sch. I. B. Erkenntnißth. S. 316) so interessant und für Sachkenner wichtig das Alles auch ist**).

§. 159.

Principien der speciellen Moralität.

Ueberschriftlich habe ich das, was man gewöhnlich „principia moralitatis" nennt, nämlich die drei: Object,

---

*) Die Sache ist zwar nicht blos äußerst interessant, und wegen der meisterhaft gehandhabten Controverse sehr instructiv, sondern auch, rücksichtlich der Erkenntniß des Guten und Bösen, einer ernst durchgeführten Controverse werth; aber hier zu weitläufig, um gründlich behandelt werden zu können.

**) Solche Controversen, wie diese und die vorgehends genannten können erst dann behandelt werden, wenn eine äußerst exacte Kenntniß der Logik und Metaphysik und durch solche exacte Kenntniß Interesse für solch' specielle und deßhalb sehr instructive Sachen vorhanden ist.

Zweck und Umstände, die Principien der speciellen Moralität genannt, zum Unterschied von den früher besprochenen generellen Principien der Moralität (ratio, lex naturalis et aeterna), welche letzteren Principien der Moralität die regula morum abgeben. Hier versteht man unter den Principien der Moralität alles das, wodurch ein Act gut, schlecht oder indifferent wird in seiner speciellen sittlichen Beschaffenheit; daher sie die Principien der speciellen Moralität genannt werden müssen.

So sehr der generelle oben besprochene, wichtige weil fundamentale, Satz festgehalten werden muß, daß überhaupt die Specification vom Objecte ausgeht, und so richtig man, wie ebenfalls gezeigt wurde, das Object in einem weiteren Sinne (für Alles, was vom Willen erfaßt wird, also für Sache, Zweck und Umstände zusammen) oder nur im engeren Sinne (für das substanziale Object mit seinem finis intrinsecus allein, zum Unterschiede von dem Accidentalen, was durch Zweck und Umstände hinzukommt) nehmen kann, und so richtig es ist, daß im Allgemeinen die Specification der Moralität von der Convenienz oder Nichtconvenienz des ganzen Objects (denn diese Convenienz oder Nichtconvenienz geht auch auf Zweck und Umstände) im weitern Sinne genommen ausgeht: so muß doch diese dreifache Distinction des Objects im Allgemeinen in die drei: Object, Zweck und Umstände strenge festgehalten werden wegen der verschiedenen Verbindung, in welche sie zu einander und zu der Action stehen, namentlich insofern diese eine innere (elicita) oder äußere (imperata) ist.

Die erste und wesentliche Güte oder Schlechtigkeit der Handlung wird vom Objecte (im engern Sinne meint man dann immer) hergenommen (cf. Th. 1. 2. q. 18.

a. 5), weil auch im Moralischen, wie in den natürlichen Dingen, die Substanz der Handlung von der ihr inhärirenden Form (forma substantialis, quae dat speciem) abhängt. Diese Substanz der Handlung ist als Object identisch mit dem innerlichen Zwecke derselben (finis operis seu intrinsecus) z. B. wenn ich ein Almosen gebe, welche Handlung durch ihr Object selbst den Zweck hat, einem Armen zu Hülfe zu kommen.

Zu dem Wesentlichen der Substanz der Handlung können aber im Moralischen, wie auch in den natürlichen Dingen, noch Accidentien als weitere Vervollkommnung oder Formation (in alio genere formationis versteht sich) hinzukommen, welche die Sache nicht blos innerhalb derselben schon vorhandenen Species modificiren, sondern auch zu einer neuen Species oder auch zu mehreren neuen Species hinüberziehen können. Das sind der Zweck als finis extrinsecus seu operantis und diejenigen Umstände, welche man zum Unterschiede von den circumstantiae aggravantes (welche blos das Mehr oder Weniger innerhalb derselben Species setzen) die circumstantiae speciem mutantes nennt*). Beide, Zweck (Intention) und Umstände sind in Bezug auf die Substanz der

*) Obschon die Moralität immer hergenommen wird von der Relation des Objects zur Sittenregel, so gibt es doch gewisse Umstände, welche an sich genommen und ganz abgesehen von dem Objecte, an welchem sie sich befinden, eine ganz distincte und specielle Relation zur Sittenregel in sich schließen, weil sie eine von dem Object ganz unabhängige specifische Form (also der Conformität oder Difformität mit Bezug auf die regula moris) haben z. B. wenn ich die Kostbarkeiten aus einer **Kirche** stehle. Das ist die circumstantia speciem mutans,

Handlung, insofern diese auf das engere Object gehend genommen wird, zwar Accidentien; aber mit Rücksicht auf die Moralität des Subjects können sie Hauptsache werden (oder die Substanz), während die vorher genannte objective Substanz der Handlung Nebensache wird z. B. wenn ich einen Almosen gebe um eitler Ehre wegen, oder wenn ich etwas stehle, das an sich zwar geringen Werth hat, aber doch den Bestohlenen in großes Ungeschick bringt, welch' letztere ich eigentlich intendire. Die eigenthümliche und wesentliche Natur der Moralität der menschlichen Handlung, welche durch die Sphäre eines inneren und die eines äußeren Actes hindurchgeht, bringt diese Permutation mit sich. Während der Zweck (extrinsecus) das eigentliche und eigenthümliche Object des innern Actes ist, bleibt das Object (finis intrinsecus) der eigenthümliche Terminus der äußeren Handlung (1. 2. q. 18. a. 6), und wiederum, während die physischen Objecte in ihrer substanzialen und accidentalen Form als inhärirenden complet sind, tritt auf moralischem Gebiete noch eine ganz neue von Außen kommende Form (finis operantis) hinzu, die zwar zuweilen mit dem finis operis zusammenfallen, aber auch ganz davon verschieden sein kann (z. B. wenn ich stehle, um einen Almosen zu geben) und insofern die Hauptsache in der moralischen Handlung ist, als

---

weil sie eine speciale Güte oder Bosheit bewirkt. Die übrigen Umstände, insofern sie in Betracht kommen zur Moralität, nennt man erschwerende (aggravantes), welche dann entweder notabiliter oder leviter aggravantes sein können. Diese aggravirenden Umstände halten sich innerhalb der Species des Objects und beziehen sich also auf das Plus und Minus z. B. ob ich stehle in großer oder kleiner Summe.

Alles Andere ihr unterwürfig gemacht werden kann. Um sich aber vor Misverständnissen zu hüten, wenn die **Intention** die Hauptsache genannt wird, so beachte man, daß die erste Intention das **zuerst** (primo et per se) intendirte Object ist, also der finis operis es ist, welches wir nicht als Hauptsache bezeichnen, insofern von dem auch durch die äußere That completen Werke die Rede ist; daß aber, wenn von dem blos inneren Acte die Rede ist, eben der Zweck das primo et per se intendirte Object wird und also insofern wieder in gleicher Weise Hauptsache ist („quantum ad actum voluntatis, non differt bonitas, quae est ex objecto, a bonitate, quae est ex fine" 1. 2. q. 19. a. 3. ad 1); daß aber immer der innere Act die Hauptsache oder das Formale ist mit Bezug auf den äußern Act („id, quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id, quod est ex parte exterioris actus" 1. 2. q. 18. a. 6) und somit es richtig bleibt, daß immer und überall die „Intention" als finis operantis die Hauptsache bleibt, und daß nach diesem also der formal moralische Werth einer Handlung zu bemessen ist. Die Bezeichnung „Intention" auf moralischem Gebiete bezeichnet eben ein dreifaches: einmal das Moralische überhaupt, zum Unterschiede von dem blos physischen Gebiete der Handlung, dann bezeichnet sie den **innern** Act zum Unterschiede von dem **äußern**, welcher letztere von dem ersteren seine Moralität bekommt (s. weiter unten); endlich aber im Besonderen innerhalb jeder moralischen Handlung das zuerst (primo et per se) Intendirte und das ist natürlich immer das Endziel („primum in intentione, ultimum in executione"). Durch diese Intention können z. B. alle Acte eines Christen Acte der Liebe werden. Aber das hindert nicht, daß alle

diese Acte doch ihren besonderen Species angehören als z. B. der Klugheit, der Mäßigkeit, der Keuschheit. In einem und demselben Acte, insofern er in seiner Totalität genommen wird, können mehrere Species der Moralität zugleich eingeschlossen sein, wie ich ja ein nächstes Ziel durch mehrere intermediäre Ziele zu dem Endziel leiten kann. Kurz: das finaliter Intendirte ist zwar die Hauptsache der Moralität überhaupt, nicht aber in Bezug auf die Specification als solcher innerhalb der Moralität im Allgemeinen. Das Voraufgehende verhält sich aber zu dem Folgenden, wie das Materiale zu dem Formalen, so wie der intendirte nachfolgende Zweck bezüglich der voraufgesetzten Handlung das eigentlich Formale ist. Daher sagt Thomas richtig: „actus alicujus habitus, prout imperatur, ab illo habitu accipit speciem moralem, formaliter loquendo de ipso actu: unde, cum quis fornicatur, ut furetur, actus iste, licet *materialiter* sit intemperantiae, tamen *formaliter* est avaritiae“ (Q. de Virt. unica, a. 10. ad 10).

§. 160.

Die Handlung in ihrer totalen Vollkommenheit oder Güte.

Damit können wir zu der Integrität oder der totalen Vollkommenheit oder Güte einer Handlung übergehen, insofern dazu sowohl von der materialen, als formalen Moralität die Rede sein muß, um so das berühmte Axiom zu erklären: „bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu“ und dann zu sehen, daß auch unter

diesem totalen Gesichtspuncte wiederum die Specification in „gut" und „schlecht" wiederkehrt, indem wir mit dem oben erwähnten berühmten Artikel (1. 2. q. 18. a. 1.) die moralische Güte mit der physischen und metaphysischen in Causalnexus bringen. Die moralische Handlung ist ein Compositum aus mehreren Elementen; es ist ein Artefact, zu dem alle Ursachen, die effective, formale, materiale und finale concurriren; es ist ein Sein, das wirkliche Realität hat und in dieser seiner moralischen Realität aus mehreren constitutiven Principien gebildet wird, eben so wie Naturproducte und Kunstproducte in anderen Gattungsgebieten. Das moralische Gebiet zieht die menschlichen physischen Handlungen und alle Objecte in ihren eigenen Kreis hinein, macht so Alles zu seinem Eigenthume gewisser Maßen und setzt so ein ganz neues Gebiet ihres Seins oder besser versetzt Alles auf das Gebiet seines Eigenthums und bringt so eine ganz neue Ordnung der Dinge, eine neue Welt, die moralische, hervor mit einer neuen, der Ordnung auf den anderen Gebieten oft ganz und diametral entgegengesetzten Ordnung, so daß, was auf dem einen Gebiete gut, auf dem anderen schlecht ist oder sein kann und umgekehrt. Wie nun in allen zusammengesetzten Dingen das eigentliche Wesen (essentia im stricten Sinne) von dem Integrirenden und Accidentalen (Proprietäten und Accidentien als Nachfolgendem nicht blos, sondern auch dem Materialen als Fundamentalem oder Vorausgehendem) unterschieden, nicht aber von diesem Anderen geschieden werden muß, sondern wie Alles das zusammen sein muß, um in der realen Existenz die totale Vollkommenheit zu bewirken: so auch bei der moralischen Handlung. Wie z. B. ein Kunstproduct deßhalb in seiner Vollkommenheit gestört

wird, weil die Materie, in welche die Kunstform eingeführt worden, nicht eine vollkommene, taugliche und entsprechende gewesen, und somit die totale Vollkommenheit eine unvollkommene bleibt, so vollkommen das eigentliche Wesen des Kunstproducts auch vorhanden: so auch kann eine moralische Handlung, so sehr auch das formale Wesen vorhanden, doch noch eine nicht vollständig gute sein, weil z. B. die taugliche Materie fehlt, um die moralische Form vollkommen ihr einzuführen. So ist z. B. gestohlenes Geld kein taugliches Substrat, um davon Almosen zu geben, oder weil ein kleines Almosen von meinem rechtlichen Eigenthum vielleicht in gar keiner Proportion steht zu meinem großen Reichthum, oder endlich weil ein proportionirtes Almosen durch einen schlechten Zweck corrumpirt wird. Damit also eine Handlung vollkommen gut sei, müssen alle Elemente derselben: **Sache, Zweck** und **Umstände**, gut sein, oder mit anderen Worten: es muß in der Handlung die causa materialis, finalis und formalis*) gut sein. Eine so in jeder Hinsicht vollkommene gute Handlung ist allein schlechthin (simpliciter) gut zu nennen. Daher das Axiom: „bonum ex integra causa". Fehlt Etwas von alle diesem, so ist die Handlung schlechthin (simpliciter) eine nicht gute oder schlechte: „malum ex quovis defectu", obschon in gewisser Rücksicht (secundum quid) oder unter allen anderen Rücksichten mit Ausnahme einer einzigen Rücksicht (secundum aliqua) die Handlung noch gut ist. Die Begründung dieser sehr richtigen Ausdrucksweise liegt darin,

*) Wie die „causa formalis" hier vorzugsweise in den Umständen liegt, wird man leicht finden. Die Umstände formiren ja weiter, als die Form des Objects geht.

daß das, was actu ist, schlechthin ist, das aber, was erst in potentia ist, erst in gewisser Rücksicht ist; daß das, was ist, insofern ist, als es vollkommen ist und alles unvollkommene Sein nur durch Participation an dem vollkommenen Sein ist. Daher: „quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa“ (Sa. th. 1. 2. q. 18. a. 4. ad 3 et passim).

Nunmehr werden wir den mehrfach erwähnten herrlichen Artikel 1. der 18. Quästion, worin Thomas die Güte der ganzen Handlung in ihrer Totalität bespricht, verstehen können. Thomas spricht hier **nicht im formalen** Sinne über die specifische Moralität, sondern im **causalen** Sinne und zwar spricht er in diesem causalen Sinne in doppelter Weise, nämlich sowohl in der mit dem genannten Axiom besagten, als auch in metaphysisch causalem Sinne d. h. zum Zwecke metaphysischer Begründung der Güte und Schlechtigkeit in der ganzen Handlung. In dem strict formalen Sinne fängt Thomas erst mit dem nachfolgenden Art. 5. an, von den menschlichen Handlungen zu reden, was wir in dem Vorhergehenden behandelt haben. Der Artikel 1. antwortet also auf die Frage: „utrum omnis actio humana sit bona, vel aliqua mala“? folgender Weise: „Respondeo dicendum, quod de bono et malo in actionibus opportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse.. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex; unaquaeque res vero aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent

esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam, sicut ad plenitudinem esse humani requiritur, quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus; unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate; in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum *deficit a bonitate* et dicitur *malum;* sicut homo coecus habet de bonitate, quod vivit, et malum est ei, quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens.. Sic igitur dicendum est, quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem vel debitus locus vel aliquid hujus modi". Man wird das Universale, Tiefe und Meisterhafte dieses Artikels nicht verkennen. Ob es aber besser gethan sei, zuerst, wie Thomas thut, von dieser Seite die moralische Handlung zu fassen und hernach erst die strict formale Seite hervorzuheben, oder den umgekehrten Weg, wie ich gethan, einzuschlagen, darüber will ich nicht richten. Obschon ich der Ordnung des Thomas den Vorzug gebe, so wollte ich unserer Wissenschaft gegenüber die formale Seite hervorgehoben haben, was zur Zeit des Thomas

so wenig nöthig war, daß er nicht einmal einen Tractat über die „Moralität im Allgemeinen" als besonders hervorzuheben für nöthig erachtet hat.

§. 161.

Principien der totalen Moralität.

Wie wir vorhin, die specifische Moralität in formal moralischer Hinsicht betrachtend, Object, Zweck und Umstände als die Principien der **specifischen** Güte kennen gelernt, so auch kehren dieselben drei Principien: Object, Zweck und Umstände wieder zur Begründung der **totalen** Güte. Daher bei Thomas der Anschein, als würde dieselbe Sache zweimal behandelt. Es ist aber offenbar der Gesichtspunct jedesmal ein ganz anderer, so sehr auch die Sache identisch ist.

Erstens: die menschliche Handlung in ihrer Totalität hat ihre Güte oder Schlechtigkeit vom Objecte: „Bonum et malum actionis, sicut et caeterarum rerum, attenditur ex *plenitudine essendi* vel *defectu* ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id, quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex suo objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti" (1. 2. q. 18. a. 2).

Zweitens: die moralische Handlung in ihrer Totalität hat ihre Güte und Schlechtigkeit von den Umständen: „In rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo per-

fectionis, quae debetur eis, ex forma substantiali, quae dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis: quorum si aliquid desit ad decentem habitudinem, consequitur malum" (ibid. a. 3).

Drittens: die menschliche Handlung in ihrer Totalität hat ihre Güte oder Schlechtigkeit vom Zwecke: „Dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse. Sunt enim quaedam quorum esse ex alio non dependet: et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. Quaedam vero sunt, quorum esse dependet ab alio: unde opportet, quod considerentur per considerationem ad causam, a qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente et a forma, sic bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quae non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanae, et alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine, a quo dependent, praeter bonitatem absolutam, quae in eis existit" (ibid. a. 4).

Natürlich findet sich nicht immer jegliche Güte ein. „Nihil prohibet, actioni habenti unam praedictarum bonitatum deesse aliam: et secundum hoc contingit, actionem, quae est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant; quia quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa" (ibid ad 3).

§. 162.

Die vierfache Güte.

Nehmen wir nun die physische Güte der menschlichen Handlung blos als freier Handlung zu der dreifachen Güte auf moralischem Gebiete: so haben wir in der menschlichen Handlung eine vierfache Güte. „Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout sc. est actio; quia, quantum habet de entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est (a. 1. huj. q.); alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum objectum conveniens; tertia secundum circumstantias, quasi secundum quaedam accidentia; quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam“ (ibid. a. 4). Man wird leicht finden, wie dieser eben so bei der strict formalen, als bei der totalen Moralität seine Richtigkeit hat. Aber man wird nicht so leicht das wunderbare Compositum der moralischen Handlung und das eng verschlungene Ineinandergreifen ihrer Theile und Beziehungen nach allen Seiten zu würdigen und zu begründen wissen, wenn man nicht vor Allem die formale und materiale Seite richtig gefaßt hat.

§. 163.

Dritte Frage: Innere und äußere Handlung und Erfolg derselben in ihrer Moralität.

Es kann keiner Schwierigkeit unterliegen, einzusehen, wozu die wissenschaftlich genaue und heiligmäßig sorgfäl-

tige Analyse des wunderbaren Compositum des completen moralischen Actes, wie solche bei Thomas sich vorfindet, dienen solle. Wem es, ich will nicht sagen um die Wahrheit, sondern um die Vollkommenheit zu thun ist, der wird eine solche Analyse begreiflich und willkommen finden. Vor allem aber dürfte dies der Fall sein bei der Unterscheidung und speciellen Behandlung des **inneren** und **äußeren** Actes, und weiterhin des **Erfolges** der Handlung. Gerade hier entfaltet sich das vollkommene Leben eines Geistesmannes. Die Theologen müssen hier unterscheiden, um die specifische Güte, die hier in einem und dem anderen Falle eine verschiedene sein kann, bestimmen zu lehren. Die Asceten müssen hier unterscheiden, um den Werth des „inneren Lebens" kennen zu lernen. Jedermann muß hier unterscheiden, um vor äußerem Formendienst und Pharisäismus bewahrt zu bleiben. Und abermals muß Jedermann hier unterscheiden, um den Werth seiner Handlung nicht immer nach dem Erfolge zu bemessen. Es kommt also darauf an, das über die specifische Moralität Gesagte auch in dieser speciellen Weise auf die inneren und äußeren Acte und auf den Erfolg des Ganzen zu appliciren, in Kürze jedoch, die Controversen, welche auch hier vorhanden, bei Seite lassend, zu deren Vermeidung vor Allem folgende Rectification der Terminologie und ihres Sinnes beachtet werde. Die Benennung „innerer und äußerer" Act ist nicht so umfassend, als die des Thomas: „interior et exterior actus". Es fällt nämlich die Benennung: „actus elicitus und imperatus" nicht ganz zusammen mit der von interior und exterior. Letztere Ausdrucksweise wird nämlich in doppelter Weise gebraucht: einmal so, daß zwar der actus interior dasselbe ist mit actus elicitus,

und actus exterior dasselbe mit actus imperatus, aber doch so, daß der actus interior die ganze immanente Thätigkeit des Willens zum Unterschiede vom äußeren sensiblen Acte, welcher durch die körperlichen Organe vollzogen wird. In diesem Falle wäre also die Benennung mit actus internus und externus identisch. Es ist dann also von verschiedenen Potenzen die Rede. In anderer Weise kann und muß diese Benennung auch so verstanden werden, wenn von einer und derselben Potenz, der innern Willenskraft nämlich, so die Rede ist, daß der zuerst voraufgehende Act der innere ist mit Bezug auf den ihm folgenden, von ihm ausgehenden, von ihm also befohlenen anderen Acte in derselben Potenz, welcher andere Act somit ein exterior ist rücksichtlich des ihn begründenden interior. In diesem zweiten Falle ist mithin actus imperans, prior, primus und actus imperatus, posterior, secundus eine ganz richtige, aber **sehr formale** Benennung. In der ersten Weise nehmen wir hier vorzugsweise die Worte interior und exterior als innerlich und äußerlich. In der zweiten Weise muß aber distinguirt werden, wenn z. B. der controverse Art. 2. in dieser 19. Quäst. und dessen Antwort: „bonitas voluntatis pendet ex solo objecto" verstanden werden soll, so wie wenn die oben erwähnte Controverse über das Wesen der inneren Moralität, nämlich: ob die specifische Eintheilung in „gut" und „böse" eine essentiale oder accidentale sei? zur Sprache gebracht wird.

§. 164.

Der innere Act.

Ohne auf die so eben genannte Controverse eingehen zu wollen, die hier an ihrer Stelle, weil ganz speciell

von der Moralität jenes Actes die Rede ist, in dem sich die Quelle für alle anderen Acte findet, sei blos, zum Verständnisse des Thomas und seines viel besprochenen Art. 2. der 19. Quäst. hervorgehoben, daß hier ganz natürlich von dem die Rede ist, was den innern Act in ganz specieller Weise angeht und daß eben deßhalb Thomas in **sehr formalem** Sinne redet, wenn er in citirtem Art. sagt: „bonitas voluntatis pendet ex solo objecto, non ex circumstantiis". Es handelt sich ja darum, die eigentliche, strict formale Wesenheit des innern Willensactes (als innersten) hervorzuheben zum Unterschiede von allen anderen (secundären, inneren und äuß:ren) Acten in ihrer Moralität. Man urgire also vor Allem hier, daß der erste Willensact als **Princip** erscheint, daß hier „Object" und „Zweck" identisch ist, daß hier alle Umstände nur eben Umstände im strictesten Sinne bleiben und nicht an die Stelle des specifischen Objects treten können, also auch nicht als eigenes Object erfaßt werden können*). Der mehr erwähnte Artikel 2. ist folgender: „Respondeo dicendum, quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia; et ideo invenimus, quod ea, quae sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis; et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum al-

---

*) Und man beachte, wie früher gesagt, daß der finis extrinsecus s. operantis mit Bezug auf das Object oder finis operis auch zu den Umständen im Allgemeinen gehört, obwohl in besonderer Weise.

tenduntur; aliorum vero actuum bonitas et malitia possunt secundum *diversa* attendi. Illud autem unum, quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se; quia omne, quod est per accidens, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex *solo uno illo* dependet, quod per se facit voluntatem in actu, sc. ex objecto, et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus“ (1. 2. q. 19. a. 2).

§. 165.

Principien dieser Güte.

Weiterhin untersucht nun Thomas hier als an geeignetem Orte die weiteren Principien dieser principiellen Güte bis zur letzten Quelle. Obschon diese Principien eben die schon früher (§. 49) besprochenen universalsten Principien der Moralität sind, so gehören sie doch in ganz besonderer Weise dem inneren Willensacte an, von dem alle weitere Moralität emanirt. Diese Principien sind außer dem genannten Objecte die selbsteigene Vernunft (ratio ut regula proxima), und der göttliche Wille (voluntas divina ut regula suprema). Dabei flicht er noch, als ganz natürlich dorthin gehörig, die Untersuchung ein: ob die Güte der Mittel ganz von der Intention des Zweckes abhange? Damit sind uns gar wichtige, weil ganz besonders practische Materien geboten, ins Besondere folgende drei Fragen:

1) Ob man immer seiner eigenen Einsicht gemäß handeln müsse?

2) Ob und wie weit unser Wille mit dem göttlichen conform sein könne und müsse?

3) Ob der Zweck die Mittel heilige? Thomas möge uns kurz die Antworten geben, deren weitläufigere Behandlung wir den Theologen überlassen, so nothwendig sie den Philosophen auch ist.

§. 166.

Man darf nie gegen seine Einsicht handeln.

Betreffs der ersten Frage setze ich als bekannt voraus, daß das sogenannte Gewissen keine eigene von dem Intellecte verschiedene Potenz ist (cf. m. Sch. Psychol. §. 548), daß also die Ausdrücke: nach seinem Gewissen, nach seiner Einsicht, nach seinem Verstande handeln ein und dasselbe besagt. Gegen diese meine eigene Einsicht, wie ich sie hic et nunc, wo zu handeln ist, gerade nur habe, darf ich niemals handeln; mag immerhin materialiter meine Einsicht im Irrthume sein, formaliter sündige ich nicht, so lange ich so handele, wie ich die Sachen ansehe. „Respondeo dicendum, quod, cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis (est enim quaedam applicatio scientiae ad actum d. h. hic et nunc und deßhalb ein dictamen practicum oder practico-practicum): idem est quaerere, *utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala*, quod quaerere, utrum conscientia errans obliget?.... Voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas fertur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia

est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit (in 7. Ethic. c. 1 et 2), quod per se loquendo incontinens est, qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem, qui non sequitur rationem falsam. Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala“ (q. 19. a. 5).

§. 167.

Conformität unseres Willens mit dem göttlichen.

In dem Satze, daß die Güte des creatürlichen Willens ganz abhängt von seiner Conformität mit dem göttlichen Willen, liegt der eigentliche Schwerpunct der ganzen Moral: „Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus.. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus. Illud autem, quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium, quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc, quod voluntas hominis sit bona, requiritur, quod conformetur voluntati divinae“ (q. 19. a. 9). Das ist aber nicht zu verstehen in absoluter Gleichheit („per aequiparantiam“) sondern nur in nachbildlicher Aehnlichkeit („per imitationem“ Th. l. c. ad 1).

Es handelt sich nun um die nähere Beschaffenheit dieser Conformität in Bezug auf Gegenstand und Form. Man bezeichnet die nähere Conformität kurz mit Thomas so: unser Wille muß dem göttlichen conform sein „in volito formaliter“, nicht aber immer „in volito materialiter“ (1. 2. q. 19. a. 10). Diese Ausdrücke reduciren sich zwar auf die causa formalis und materialis, müssen aber nicht geradezu damit verwechselt werden. Nehmen wir sämmtliche Gattungen der Ursachen, die causa efficiens, formalis, materialis und finalis, so kann eine eben so vielfache Conformität des natürlichen mit dem göttlichen Willen bezeichnet werden. Erstens: Betreffs der causa efficiens ist die Conformität da, wenn die Creatur thut, was Gott will und was Gott sie thun macht. Diese Conformität ist immer vorhanden, wie man sich aus der Lehre von der Freiheit erinnern wird; denn es ist unmöglich, daß, wenn Gott macht, daß der Mensch etwas thue, der Mensch doch nicht thue. Zweitens: Betreffs der causa formalis ist die Conformität vorhanden, insofern die Creatur in analoger Weise auf sittlichem Gebiete durch die Form handelt (per formam charitatis), durch welche Gott handelt. Drittens: Betreffs der causa materialis ist die Conformität vorhanden, wenn das materiale Object dasselbe ist von Seite des menschlichen und göttlichen Willens. Viertens: Betreffs der causa finalis ist die Conformität vorhanden, wenn beide Willen in dem letzten Zwecke (welcher bekanntlich wieder als ratio volendi das eigentlich Formale ist mit Bezug auf die Mittel) übereinkommen. Was nun unsere hier fragliche Conformität anbetrifft, so handelt es sich nicht um die beiden ersten Arten der Conformität, sondern blos um die beiden letzteren Arten, um die causa materialis

und finalis. Wir wissen, daß in jedem Willensobjecte ein Doppeltes zu fassen ist: das Materiale oder die gewollte Sache, und das Formale (exacter das quasi formale) oder der Zweck, (welcher die ratio volendi oder das motivum ist und deßhalb ein formale). In Bezug auf das Materiale wird die Conformität genannt: conformitas in volito materialiter; in Bezug auf das hier genannte Formale wird die Conformität genannt: conformitas in volito formaliter. Natürlich wird nun vorausgesetzt, daß der göttliche Wille rücksichtlich des Werkes, um dessen Güte durch Conformität es sich handelt, bekannt sei, sei's durch natürliche oder übernatürliche Erkenntniß; denn ohne solche Erkenntniß kann ja der Wille gut sein bei solchem Werke ohne Conformität.

Die Thesis des h. Thomas über die Conformität lautet also: der menschliche Wille muß, um gut zu sein, mit dem göttlichen Willen übereinstimmen in volito formaliter, nicht aber in volito materialiter, es sei denn, daß der göttliche Wille in Bezug auf Letzteres durch Gebot oder Verbot ausdrücklich erkannt werde. Die Begründung dieser Thesis kann keiner Schwierigkeit unterliegen rücksichtlich des ersten Theils, und nur scheinbaren Schwierigkeiten rücksichtlich des zweiten Theils. Das volitum formale (Motiv) des göttlichen Willens rücksichtlich aller Objecte ist das bonum commune totius Universi, natürlich wieder letztlich bezogen auf Gott selbst. Das kann und muß die intelligente Creatur begehren, und zwar um so dringender, da schon in allen niedrigeren Regionen des Seins das Streben des Theils auf das Ganze geht. Das volitum materiale dagegen macht dann scheinbare Schwierigkeiten, wenn man nicht beachtet, daß ein und dieselbe Sache, unter verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet, gut

und schlecht ist. Der Wille des Richters, welcher in gerechter Weise den Tod eines Familienvaters will, ist gut, und der Wille der Kinder, welche ihren väterlichen Delinquenten retten wollen vom Tode, ist auch gut. Beide Willensrichtungen können hier in volito materialiter nicht übereinstimmen. Wie aber der Richter einen universaleren Gesichtspunct nimmt, als die Kinder, so hat auch Gott die universalsten Gesichtspuncte, während der Mensch nur particuläre hat, die als solche sehr gut sein können, und die universalen göttlichen Gesichtspuncte seine Sache nicht ist. Ja Gott will, daß der Mensch als particulär seine particulären Gesichtspuncte habe, während Gott selbst ganz andere universalere Gesichtspuncte verfolgt rücksichtlich derselben Sache. Also kann es sehr wohl kommen, daß eine Conformität in volito materialiter gar nicht möglich ist; immer aber ist die Conformität in volito formaliter möglich und nöthig, welche Conformität vorhanden ist, wenn ich will, wie Gott will, daß ich wollen soll. (Man sehe den weitläufigen citirten Text in Thomas selbst)*).

§. 168.

Ob der Zweck die Mittel heilige.

Zuvörderst muß ein doppelter Sinn dieses Satzes unterschieden werden durch die intentio praecedens und

*) Wenn die materiale Conformität nothwendig wäre, so würden Absurditäten folgen z. B. Einer contrahirt factisch das Matrimonium: es ist also auch der göttliche Wille so; wer würde aber folgern, daß mithin der Contrahent verpflichtet gewesen wäre zur Ehe. Man sieht, die „evangelischen Räthe" würden bei solcher Annahme der materialen Conformität gar nicht mehr Räthe, sondern strict Verpflichtungen sein.

consequens und für beide Fälle antwortet Thomas kurz so: „*Praecedit* quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult jejunare propter Deum; habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso, quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, necesse est, quod dependeat ex ratione finis. — *Consequitur* autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praeexistenti, puta si aliquis velit aliquid facere et postea referat illud in Deum; et tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi *quatenus* reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione“ (q. 19. a. 7). So sehr nun aber die Güte der Mittel von dem voraufgehenden und nachfolgenden Zweck abhängt und so sehr **an sich indifferente** Mittel durch den guten Zweck geheiligt werden, so kann doch ein an sich schlechtes Mittel nicht gut werden dadurch, daß es zu einem voraufgehenden guten Zwecke gewählt wird. Denn wie auf dem Gebiete der Wahrheit gilt: „veritas veritati contradicere non potest“, so gilt auf dem Gebiete der Moral: „bonitas bonitati contradicere non potest et non debet“. Das steht nicht blos moralisch, sondern metaphysisch fest durch die Begriffe selbst, so fest, als es feststeht, daß Gott selbst die Wesenheiten der Dinge nicht umändern kann. „Malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa“. „Unde, sive voluntas sit ejus, quod est secundum se malum, sub ratione boni, sive sit boni, sub ratione mali, semper voluntas erit mala. Sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub

ratione boni, i. e. quod velit bonum et propter bonum" (l. c. ad 3). Das Weitere bei der folgenden Lehre von dem „äußeren Acte".

§. 169.

Der äußere Act.

Die Freiheit und folglich die Moralität des Subjects liegt total in dem inneren Willensacte, beides wird aber durch ihn auf den äußeren Act übergeleitet, so jedoch, daß die formale Freiheit und Moralität für den äußeren Act nur eine denominatio extrinseca bleibt. Ist dagegen von der objectiven Moralität die Rede, so gilt von dem äußeren Acte, was überhaupt von den Objecten gilt. „Ratio *boni* vel *mali*, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione" (q. 20 a. 1). „In exteriori actu potest considerari duplex bonitas vel malitia: una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem, quae est secundum ordinem ad finem, *tota* dependet ex voluntate; illa autem, quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione; et ex hoc dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur" (l. c. a. 2). Wenn nun der äußere Act keine objective Güte hat, also sie blos vom Subjecte bekommt, so fällt allerdings die Güte des inneren und

äußeren Actes zusammen; wenn aber der äußere Act eine objective Güte hat, so können in dem ganzen Acte, der den innern und äußeren befaßt, verschiedene Species der Moralität vorhanden sein. „Actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque, actum, qui est unus *subjecto*, habere plures rationes bonitatis vel malitiae, et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum est, quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus et exterioris, quandoque alia et alia. Sicut enim dictum est, praedictae duae bonitates vel malitiae, sc. interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his, quae ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum, quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud, quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam praeter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis praeter hoc, quod est sanativa“ (q. 20. a. 3).

Bei der Frage: ob die äußere That der inneren Güte und Schlechte Etwas hinzufüge? ist zu unterscheiden zwischen derjenigen Güte, welcher der äußere Act blos durch den Zweck hat, und derjenigen, welche er an sich (nach Sache und Umständen) hat. Im ersteren Falle kann die Güte und Schlechte nur per accidens vermehrt werden und zwar in dreifacher Weise durch Wiederholung, Extension und Intension. Im zweiten Falle aber wird die Güte und Schlechte per se vermehrt (l. c. a. 4).

§. 170.

Der Erfolg.

Die Antwort kann kaum kürzer gefaßt werden, noch auch anders, als Thomas sie gefaßt that: „Respondeo dicendum, quod eventus sequens aut est praecogitatus aut non. Si est praecogitatus, manifestum est, quod addit ad bonitatem vel malitiam... Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est: quia, si per se sequitur ex tali actu et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Manifestum est enim, meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. — Si vero per accidens et ut in paucioribus: tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus. Non enim datur judicium de re aliqua secundum illud, quod est per accidens, sed solum secundum illud, quod est per se“ (l. c. a. 5).

Das über die inneren und äußeren Acte Gesagte zeigt uns, daß das ganze moralische und eigentlich geistige Leben im Innern besteht. Das **„innere Leben“** ist das wahre Leben. Auf dieses bezieht daher auch die Belohnung als auf die Hauptsache. „Actus exterior nihil adjungit ad praemium essentiale. Tantum enim meretur, qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantum si faceret illud, ut, si facit unum actum, quantum si faceret multos, voluntate aequaliter perfecta manente“ (Thom. in 2. D. 40. q. 1. a. 3). — Ad impossibile nemo tenetur! Aber: „amare homines aequaliter possunt, etiamsi pecuniam aequaliter dare non

possunt“ (s. Bernard. de int. domo, c. 8). Die Liebe ist das innere Leben des Willens (die wunderbaren Wirkungen des Lebens der Liebe als des inneren Lebens siehe bei Thomas Sa. th. 1. 2. q. 28. a. 1—6) und dort ist „der ganze Mensch“. Von diesem inneren freien Leben haben freilich jene Sklaven der Aeußerlichkeit keinen Begriff, die das sehr richtige Wort des Dichters misdeuten: „frei ist der Mensch, auch wenn er in Ketten geboren“, wohl aber der Heide, wenn er sagt: „liber est, qui servitutem effugit sui“ (Seneca l. 3. quaest.), und: „dictum est ab eruditissimis: nisi sapientem liberum esse neminem“ (Cic. Parad. c. 5). Dieses „innere Leben der wahren Freiheit“ („veritas liberabit vos“ Joh. 8) müssen wir den Theologen als ihr wahres Eigenthum überlassen*).

---

*) Für Theologen aus Bernardus: „Felix hora, sed brevis mora, qua factum est silentium in coelo quasi media hora. Norunt experti, quae dico, qui haec experientiâ suavitatis intime didicerunt“ (in serm. 45. in Cant.). O heilige Einsamkeit — o einsame Heiligkeit! — das: „sit modus in rebus“ wird hier nicht zugerufen zu werden brauchen, da schwerlich das „per eccessum“ zu fürchten, weil selten das principium vorhanden. Doch nöthigen Fall's sei's erinnert: „Ille modis omnibus debet ad exemplum bene vivendi pertrahi, qui cunctis carnis passionibus moriens jam spiritualiter vivit, qui... sola interna disiderat. Cujus intentioni bene congruens nec omnino per imbecillitatem corpus, nec valde per contumaciam repugnat spiritus“... „internorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentiam in internorum solicitudine non relinquens“ (s. Gregor. M. 2 Past. c. 1).

§. 171.

Dritter Artikel: Eigenthümlichkeiten der moralischen Handlung.

Die innersten, unzertrennlichen Eigenthümlichkeiten der moralischen Handlung, je nachdem sie gut oder schlecht ist, sind: 1) daß sie sündhaft oder tugendhaft ist; 2) daß sie Lob oder Tadel verdient; 3) daß sie Verdienst oder Misverdienst ärndtet. Die Sündhaftigkeit haftet der moralischen Handlung inne, insofern sie unter dem Gesichtspuncte der obersten Regel (lex aeterna) gefaßt wird, von der alle und jegliche Verpflichtung ausgeht (§. 52). „Unde sequitur, quod actus humanus ex hoc, quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati“ (q. 21. a. 1). — Lob und Tadel haften der Handlung inne, insofern sie unter dem Gesichtspuncte der Freiheit gefaßt wird. — Verdienst und Misverdienst haften der Handlung inne, insofern sie unter dem Gesichtspuncte der vergeltenden Gerechtigkeit mit Bezug auf einen Anderen gefaßt wird. „Actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti secundum retributionem justitiae ad alterum“ (l. c. a. 3). Die Augustinische Definition von Sünde: „peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam“ (22. c. Faust. c. 27) bleibt somit in ihrer Richtigkeit. Das Weitere von der Sünde weiter unten bei dem „Laster“. Die Imputa-

tionstheorie ist früher bei der Lehre von der Verpflichtung und bei der Lehre von der Freiheit vollständig gegeben. Das Uebrige verbleibe der Theologie.

§. 172.

Zweites Hauptstück.

Die dem Menschen mit den Thieren gemeinschaftlich zukommende sensitive Thätigkeit oder passiones.

In dem bisherigen ersten Hauptstück ist die dem Menschen specifisch als intelligenten Wesen zukommende Thätigkeit behandelt worden. Nunmehr müßten wir die sensitive Seite des Menschen, welche ihm mit den sensitiven Wesen überhaupt gemeinschaftlich ist, betrachten und in Verbindung mit dem intelligenten Theile bringen. Diese sensitiven Bewegungen sind es, die Thomas unter dem Begriffe „passiones" versteht, welchen er einen Umfang von sechs und zwanzig Quästionen (Sa. th. 1. 2. q. 26 – 48) widmet in hundert zwei und dreißig Artikeln. Es gehört dieser Tractat mit zu dem Herrlichsten, was Thomas geschrieben. Wunderbarer psychologischer Scharfblick bei gewohnter metaphysischer Tiefe vereinigt sich hier bei Thomas mit einem so zarten, so innigen Gemüthsleben, daß man nicht weiß, was man mehr bewundern soll, ob die Eine oder die Andere dieser beiden Seiten. Ich reservire diesen Tractat für den Supplementband (vorerst siehe m. Sch. Psychol. §. 166 u. ff. und Logik

§. 151 u. ff.) und füge hier nur das Resultat des Ganzen durch einen Alles umfassenden und nicht kürzer zu fassenden Text aus Thomas bei. „Dicendum, quod, cum in homine duae sint naturae, intellectualis sc. et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia sc. vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum; et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere, ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem et aliud secundum passionem" (1. 2. q. 10. a. 3. ad 2). Und: „Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte, qua voluntas movetur ab objecto, in quantum sc. homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic, quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his, qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem; hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione fiunt. Et de talibus eadem est ratio, sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus et per consequens nec voluntatis (l. c. in corp. a.). „In quantum ergo ratio manet libera et

passioni non subjecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc, ad quod passio inclinat" (l. c.). „Etsi voluntas non possit facere, quin motus concupiscentiae insurgat... tamen potest voluntas non velle concupiscere aut concupiscentiae non consentire: et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum" (l. c. ad 1). Ja eben diese sensitiven Affecte in ihrer geregelten Unterwürfigkeit gehören mit zur Vollkommenheit des menschlichen Seins: „sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem" (1. 2. q. 24. a. 3. siehe den Text vollständig in m. Logik §. 152); ja sie können sogar eine größere moralische Güte bewirken, wenn sie in die Dienstbarkeit des Willens gebracht eine größere Jnsensität des Willens zur Folge haben: „et sic passio existens in appetitu sensitivo est signum intensioris voluntatis et sic indicat bonitatem moralem majorem" (ibid. cf. Logik l. c.).

Zweite Abtheilung.

Von den Principien der menschlichen Handlungen.

§. 173.

Obschon in der ersten Abtheilung von den menschlichen Handlungen nicht gehandelt werden konnte, ohne auch sämmtliche Principien derselben wesentlich zu berühren,

in so weit ohne die Wesensfassung dieser verschiedenen Principien und ihres Zusammenhanges gar keine gründliche Behandlung des Vorhergehenden möglich war: so müssen doch diese Principien noch distinct hervorgehoben und selbstständig behandelt werden, insofern daran noch eine Masse des Materials sich knüpft, das vorher nicht behandelt werden konnte, wenn anders keine Verwirrung hervorgebracht werden sollte, zumal wir jetzt nicht (was wohl zu merken) von den Principien der Moralität, sondern von den Principien der freien und moralischen, also kurz der menschlichen Handlungen reden*). Diese Principien sind zuvörderst doppelter Art: innerliche (intrinseca) und äußere (extrinseca).

---

§. 174.

Erstes Hauptstück.

Die inneren Principien.

Die inneren Principien (principia intrinseca) der menschlichen Handlungen und die äußeren Principien (principia extrinseca) derselben müssen natürlich in dieser Benennung cum grano salis verstanden werden. Durch das dynamische und geistige Ineinandergreifen der causa prima und des Gesetzes als äußeren Principien in

---

*) Die gebührende weitläufigere Behandlung dieser Principien dem Supplementband reservirend gebe ich hier nur eine kurze Uebersicht.

das Vermögen und die Zustände als inneren Principien der causa secunda werden auch jene äußeren innerlich. Aber rücksichtlich der selbsteigenen Subsistenz, welche den genannten Principien angehört, ist die Benennung eine sehr richtige. Wir haben also von den Vermögen und Zuständen (habitus) und hier von Tugend und Lasterhaftigkeit zu handeln.

§. 175.

Erster Artikel.

Vermögen. Gewissen.

Erkenntnißkraft und Willen haben wir in dem Bisherigen als die beiden einzigen Vermögen kennen gelernt, aus denen, als aus den unmittelbaren Principien, die freie moralische Handlung hervorgeht. Alles hat sich in ganz natürlicher Weise an diese beiden Principien angeknüpft. Es hat sich keine Lücke gezeigt, wo noch ein drittes Princip als ebenbürtig oder wenigstens als in eben dieser Sphäre (in hoc genere) zu postuliren gewesen wäre. Es könnte das aber seinen guten Grund haben und nichtsdestoweniger vielleicht doch noch ein besonderes Princip sich (immer in genere hoc interno) einstellen. Denn: wir haben die menschliche Handlung zwar ihrem Wesen nach allseitig betrachtet; aber wir haben sie doch nicht in einer, besonders noch erübringenden wenn auch letzten, Rücksicht genommen, das ist: in Rücksicht ihrer concreten Particularität oder des „hic et nunc“. Zwar sind diese concreten Beziehungen von Zeit und Raum

(= hic et nunc) überall mit zur Sprache gekommen; aber doch immer in universaler, also speculativer Fassung. Zwar haben wir immer, wenn von dem Intellecte oder der ratio die Rede ist im moralischen Gebiete, den intellectus practicus verstanden. Auch haben wir diesen intellectus practicus nach doppelter Seite hin kennen gelernt, nämlich als speculativ-practischen und practisch-practischen. Nichtsdestoweniger, könnte man sagen, ist die concrete reale Setzung der Handlung ein Anderes, als die wissenschaftliche Setzung derselben. Könnte zu dieser concreten Setzung nicht noch ein besonderes Princip entweder nothwendig oder doch factisch gegeben sein? — Zudem kommt es in der concreten Wirklichkeit nicht blos auf das Vermögen an, etwas zu können, sondern ganz besonders auf den Modus, wie das Vermögen applicirt wird, mit geeigneter Gewissenhaftigkeit nämlich. Endlich fragt es sich bei Setzung der Principien nicht darum, was demonstrirt wird, sondern, was factisch gegeben ist und da finden wir ein Princip, das alle Welt anerkennt — das **Gewissen***).

*) Von dem Gewissen kann wirklich gesagt werden: nichts klarer, aber auch nichts dunkler, als eben das. Nach zweitausendjähriger Disputation und sicherlich gewissenhaftester Erforschung des Gewissens ist diese Gewissenslehre noch eine offene Controverse und eine brennende Wunde für — Nichtthomisten. Einige versetzen es in den Willen, andere in den Intellect; Einige halten es für eine eigene Potenz, Andere nicht; Einige halten es für einen Actus, Andere für einen Habitus. Die Thomisten sind hier einig. Daß Thomas auch hier seine Opposition fand, kann uns nicht mehr wundern, da wir überall die Opposition gefunden haben, wo es sich um

Dagegen ist zu sagen: was den ersten Grund anbetrifft, nämlich die concrete Setzung der Handlung, so besteht die Concretheit in nichts anderem, als in einer **bestimmten** Anzahl von particulären Umständen. Die Bestimmtheit der Anzahl der Umstände ändert aber das formale Object nicht. Das formale Object der practischen Vernunft ist aber eben die practische Handlung, also die Handlung in ihrer Particularität. Wie in der practischen Vernunft ideal (das Werk in der Idee) Alles Particuläre vorhanden ist, was in einem zu producirenden Artefact gesetzt werden soll: so kann auch in diese practische Vernunft alles das recipirt werden, was in einem vorhandenen Artefact particulär ist und der Vernunft von Außen geboten wird. — Was den zweiten Grund betrifft, so kann der Modus der Application eines Vermögens nicht ein besonderes Vermögen sein, weil wir dann in eine infinite Reihe von Vermögen fallen würden. Jedes Vermögen hat den Modus seiner Application in der ihm eigenen Form. Die Form der practischen Vernunft ist die Klugheit und die Verpflichtung als ihre eigene Tugend und ihr eigenes Gesetz; die Größe oder Geringheit der Klugheit aber und die Anerkennung ihrer Verpflichtung ist ihre eigene Sache. — Was den letzten Grund anbelangt, so erkennt allerdings alle Welt das Gewissen als Princip der moralischen Handlungen an; damit ist aber nicht schon gesagt, daß es ein eigenes, besonderes Vermögen, verschieden von dem

---

wichtige und tiefgehende Sache handelt. Man wird es mir hoffentlich Dank wissen, daß ich auf diese Oppositionen aufmerksam gemacht habe: Wunden heilt man nicht durch's Verbergen.

Erkennen, sei. Wo kein besonderes formales Object vorhanden ist, da kann auch kein besonderes Vermögen vorhanden sein. Denn: „natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis“ (Arist. & Thom.). Daß das Gewissen durchaus nicht eine eigene Potenz sein kann, geht ferner daraus hervor, daß dasselbe abgelegt und angenommen werden kann, was mit den eingebornen natürlichen Potenzen nicht der Fall ist. Wenn man sagt: das Gewissen kann wohl eingeschläfert, aber nicht getilgt werden, so ist das allerdings recht, insofern dasselbe in seinen generellen Principien (der Synteresis) unfehlbar, und virtuell in der Vernunft, mit der es dasselbe identische Vermögen ist, wie wir in der Psychologie (§. 194) gezeigt, unvertilgbar ist.

§. 176.

Fortsetzung.

Definition des Gewissens.

Wenn das Gewissen aber, wie vorher gezeigt, kein eigenes Vermögen ist, was ist es denn, da doch nichts realer ist, als eben das Gewissen? Nach Thomas (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 13; — 1. 2. q. 19. a. 5; q. 17. de Verit. a. 1 et alibi) ist das Gewissen nichts Anderes, als die actuelle Application der Synteresis d. h. die Application des practischen Intellects auf die concrete Handlung. Die distincte Definition ist so zu geben: conscientia est judicium seu actus intellectus, quo aliquis applicat suam scientiam practicam, oder so: judicium intellectus practici ex principiis communibus dictans, aliquid in parti-

culari hic et nunc esse fugiendum (ut malum) vel faciendum (ut bonum); oder so: judicium intellectus practici ex synteresi dictans de bonitate vel malitia eorum, quae hic et nunc a nobis agenda sunt; oder auch: actus intellectus practici ex principiis synteresis deducens conclusionem syllogismi prudentialis dictantem hic et nunc, quae agenda sunt; oder endlich kurz: actuale dictamen rationis ad aliquid agendum (cf. §. 4 et 5). Man sieht sofort, daß alle diese Thomistischen Definitionen völlig identisch sind. Es ist aber zu beachten, daß wir hier das Gewissen direct als Princip der Handlungen fassen. Da aber das Gewissen auch auf das Vergangene sich bezieht, so müßte, wenn es in seinem ganzen Umfange genommen werden soll, so definirt werden: judicium intellectus practici dictans aliquid esse, fore vel fuisse faciendum aut fugiendum. Heben wir nun die einzelnen Theile der Definition hervor.

Erstens: Das Gewissen ist ein **Urtheil** (judicium seu dictamen), also nicht eine Potenz, noch ein Zustand oder habitus, sondern ein Act, nicht aber das imperium, sondern das judicium. Daß es keine Potenz sei, ist vorhin schon bewiesen. Daß es aber kein habitus sei, geht daraus hervor, daß, während der habitus schwer geändert werden kann, das Gewissen ganz leicht der Aenderung unterliegt. Zudem: wäre es ein habitus, so müßte es entweder ein habitus naturalis oder acquisitus oder infusus sein. Ein habitus naturalis, wie die Synteresis ist, kann es nicht sein, weil dieser gar nicht abgelegt werden kann. Ein habitus acquisitus kann es nicht sein, weil dieser die Acte voraussetzt, wodurch er acquirirt wird und diese Acte selbst schon das Gewissen voraussetzen; denn sonst wären diese nicht gut und könnten keinen gu-

ten habitus hervorbringen. Ein habitus infusus, also supernaturalis, kann es ebenfalls nicht sein; denn es gibt auch ein Gewissen in et pro naturalibus. Es ist ein Act des judicium, nicht des imperium („fac hoc"), weil letzteres ja das Gewissen schon voraussetzt.

Zweitens: des **Intellects**, nicht aber des Willens. Das zeigt schon das Wort selbst; und die Functionen, welche ihm gewöhnlich zugeschrieben werden (urtheilen, zeugen, anschuldigen, entschuldigen) zeigen dasselbe; Niemand handelt, als nur geleitet durch ein Urtheil. Wenn man sagt: der Wille handelt gegen das Gewissen, so heißt das nichts anderes, als daß wir das eine Urtheil vertreiben durch ein gegentheiliges Urtheil.

Drittens: des **practischen** Intellects, nicht des speculativen. Der Intellect bezieht sich ja hier nicht auf blos speculative, noch auf speculativ-practische (d. h. generell practische), sondern auf concret-practische (practico-practice) Objecte, weil auf die singulären Handlungen *).

Viertens: **über die specifische Moralität der singulären** (hic et nunc) **Handlung** (dictans, quid sit hic et nunc agendum vel fugiendum). Das folgt aus dem Gesagten und aus der angegebenen Limitation, wie wir hier das Gewissen als Princip der Handlungen nehmen.

§. 177.

Fortsetzung.

Eintheilung des Gewissens.

Um die siebenfache Beschaffenheit (status) des Ge-

*) Uebrigens kann man auch in weiterer Bedeutung von dem Gewissen in speculativen Dingen, in der Wissenschaft sprechen, insofern man diese Actionen als moralische und insofern man Gewissen für Gewissenhaftigkeit nimmt.

wissens; conscientia recta, prava, certa, dubia, probabilis, scrupulosa, (perplexa), erronea — besser behalten zu können, kann man diese Beschaffenheiten in zwei Reihen theilen als in zwei Gattungen: 1) von Seite des Objects (ex objecto, circa quod), worauf es sich bezieht (consc. bona et mala, vera et falsa); 2) von Seite des Modus des Handelns (ex modo operandi: consc. certa, dubia, probabilis, scrupulosa, erronea). Die beiden Arten: certa und probabilis werden wieder gemeinschaftlich in einem Beides Umfassenden, nämlich consc. secura.

Die Definitionen sind in Kürze folgende:

1) Conscientia bona, quae versatur circa objectum bonum bene i. e. conformiter ad regulas morum.

2) Conscientia mala, quae proponit objectum *malum*, vel bonum objectum *male* proponit.

3) Conscientia vera, quae utitur regula vera.

4) Conscientia falsa, quae utitur regula et doctrina falsa.

5) Conscientia certa, quae nulla formidine de opposito afficitur.

6) Conscientia dubia, quae fluctuat inter opposita und fällt zusammen mit

7) Conscientia probabilis, quae adhaeret uni parti cum formidine de opposito und ist doppelter Art:

a. speculative probabilis

b. practice probabilis; erstere nimmt die Handlung an sich und in abstracto; die zweite nimmt die Handlung als hic et nunc zu setzende, also in concreto. Bei der Frage: ob man im Zweifel handeln darf? ist zu antworten: wohl mit einem **speculativen**, nie aber mit einem **practischen** Zweifel. Soll ich also bei einem bestehenden speculativen Zweifel über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit

einer Handlung factisch handeln, so muß ich mich erst vollständig resolviren über das, was „hic et nunc“ erlaubt ist.

8) Conscientia scrupulosa, quae *levi* dubio ducitur, tali dubio ut magni momenti adhaerens. Perplexa: quae utrinque aequaliter putat peccare, sive hoc, sive illud agat.

9) Conscientia erronea, quae ex falsis principiis format judicium et hoc repraesentat ut regulam agendi certam.

10) Conscientia secura, quae innitur certitudini morali, sive omnino certae sive probabiliter certae.

§. 178.

Der Probabilismus.

Die größte, nachhaltigste, schlimmste, scandalöseste Controverse, welche neben der Lehre über die Freiheit, entstanden, ist die über den Probabilismus. Die weitläufigere Behandlung dem Supplementbande vorbehaltend sei hier nur das Fundament und Resultat der weitläufigeren Untersuchung gegeben.

Erstens: vor Allem muß hier das punctum saliens fixirt werden, weil das Wort Probabilismus in doppelter Weise gebraucht wird, so zwar, daß in dem einen Sinne gar keine Controverse besteht, im anderen Sinne aber die allergrößte. Auf moralischem Gebiete können wir nicht immer eine völlige, über jeden Zweifel erhabene Gewißheit erlangen (conscientia certa), sondern müssen uns sehr häufig mit der sogenannten moralischen

Gewißheit begnügen (consc. probabilis, sed secura). Versteht man das unter Probabilismus, so sind auch alle Thomisten ohne Ausnahme Probabilisten („certitudo non est similiter quaerenda in omni materia. In actibus humanis,.. non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quae in pluribus veritatem attingit, etsi in paucioribus a veritate deficiat“ (Sa. th. 2. 2. q. 20. a. 2). Aber das ist nicht die Bedeutung des Wortes, wenn man gewöhnlichhin vom Probabilismus spricht. Dann ist die Sache eine himmelweit verschiedene und zwar folgende. Da das probabile Grade haben und also ein tenuiter probabile, ein probabilius und ein probabilissimum sein kann, so fragt es sich:

1) Wenn ich, der Handelnde (man beachte wohl: ich — ich selbst — mein identisches Ich — meine eigene Einsicht — mein eigenes Gewissen) zwei Ansichten habe: eine opinio probabilis und eine opinio probabilior über eine und dieselbe Action und zwar so, daß die opinio probabilior für das Gesetz, die opinio probabilis aber für meine Freiheit gegen das Gesetz spricht (**man beachte dies vor Allem;** denn, wenn das probabilius für meine Freiheit ist, so sind selbstredend alle, die sonst Probabilisten sind, wieder Probablioristen): darf ich dann die opinio probabilior (also wohlgemerkt: mihi ipsi probabilior!) fahren lassen und die weniger probable (wohlgemerkt: mir selbst weniger probable!) wählen? Das ist die einzig richtige Fassung des Fragepunctes und Alles Andere ist Faselei, die nicht zur Sache gehört. Also es handelt sich nicht darum: das probabilius erst suchen zu sollen; nein ich, der Handelnde, erkenne es, habe ich, be-

sitze es vollends, und es fragt sich nur, was ich wähle von dem Erkannten! Es ist gar zu ärgerlich, so viel dummes Zeug gegen den Antiprobabilismus in die Welt geschrieben zu sehen in einer Sache, die das Heil der Seelen betrifft, um hier nicht wenigstens ein Wort der Indignation fallen zu lassen. Diejenige Ansicht also, welche lehrt, daß ich, der ich die probable und probablere d. h. also diejenige Meinung, welche der Wahrheit näher kommt, als die gegentheilige, erkenne und besitze, doch die **mir probablere** fahren lassen kann, um die mir weniger probable vorzuziehen und zu befolgen: diese Ansicht nennt man Probabilismus im stricten Sinne. Diejenige Ansicht dagegen, welche hier das probabilius zu wählen und zu befolgen lehrt, heißt Probabiliorismus. In diesem Probabilismus gibt (oder gab es) zwei Classen: die, welche auch die opinio tenuiter probabilis festhielten und Alles Probablere, auch das Allerprobableste fahren lassen zu können vermeinten (der eigentlich laxe Probabilismus: nunmehr condemnirt); dann der **mäßigere** Probabilismus, welcher der opinio tenuiter probabilis nicht eine solche Berechtigung gab gegenüber der probabilissima. Diesen **mäßigeren** Probabilismus hat man aber noch durchaus nicht zu verwechseln mit dem, was man jetzt „probabilismus moderatus“ zu nennen beliebt als „Aequiprobabilismus“. Es ist letzteres wieder etwas ganz anderes.

2) Wenn ich der Handelnde, zwei Ansichten als **gleich probabel** (oder **fast** gleich; denn: in moralibus parvum pro nihilo putatur) habe (opiniones aeque aut fere aeque probabiles), also im eigentlichen Sinne ein wirklicher Zweifel vorhanden ist, und die eine Seite zu Gunsten des Gesetzes, die andere aber zu Gunsten meiner Freiheit ist:

dann heißt derjenige, welcher hier (aber wohlgemerkt: **nur hier!**) mir erlaubt, die zu Gunsten meiner Freiheit sprechende Ansicht zu wählen, **Aequiprobabilist** *). Derjenige dagegen, welcher in **diesem** Falle (wohlgemerkt: **nur** in **diesem** Falle!), wo das probabilius d. h., was der **Wahrheit** näher kommt, gar nicht zu haben, weil nicht vorhanden ist, das „tutius" d. h. das, was vor der **Sünde** schützt, also das fürs Gesetz Sprechende zu wählen vorschreibt, heißt **Tutiorist.** Aber — und das wieder wohl zu merken — **dieser** Tutiorist in **diesem** Falle ist ein ganz anderer Tutiorist, als derjenige Tutiorist, der immer und überall, also auch bei der opinio probabilior und probabilissima für die Freiheit, doch das „tutius" fürs Gesetz zu wählen vorschreibt. Letztere Art von Tutioristen, mit denen die Probabilioristen nichts zu schaffen haben, sind die Rigoristen und zu diesen gehört nicht ein einziger Thomist.

Man beachte nun wohl: das probabile, also auch das „probabilius" wird gesagt mit Bezug auf die **Wahrheit;** dagegen das „tutius" wird gesagt mit Bezug auf die „**Sünde**" und zwar die „formale Sünde" oder Uebertretung des Gesetzes. So, wenn in rigore gesprochen wird; sonst wird aber im weiteren Sinne das probabilius auch tutius genannt. Dann ist wohl zu beachten, daß das „tutius" entweder comparative (gegenüber dem tutum), oder adversative (gegenüber dem non tutum)

---

*) Der Aequiprobabilist erlaubt also nicht, das multo probabilius hintanzusetzen, sondern nur das aeque probabile und das aliquantulum probabilius. So oft also ein multo probabilius vorhanden, ist der Aequiprobabilist immer Probabiliorist, also Antiprobabilist.

gebraucht wird. In ersterem Sinne ist z. B. der **status religiosus** sicherer, als der **status saecularis**; im zweiten Sinne ist der Antiprobabilismus sicherer, als der Probabilismus. Man sieht, dem Wirrwarr steht Thor und Thür offen, wenn man nicht die Terminologie festsetzt.

§. 179.

Meine Lösung

dieses Problems ist kurzgefaßt die:

Erstens: die Sache kann (**finaliter** und **totaliter**) nicht durch wissenschaftliche Demonstration, sondern nur **ex principio extrinseco** (**ex legitima autoritate**) endgül-gültig gelöst werden. Das gilt so lange und so weit, als wir uns im Gebiete der bloßen Probabilität bewegen und als nicht blos die formale (**quoad nos**), sondern auch die materiale (**in se**) Wahrheit erfaßt werden soll. So lange wir uns im Gebiete der Probabilität bewegen, haben wir es mit contingenten Thatsachen zu thun, deren Manifestation ein anderes Princip erfordert, als das der wissenschaftlichen Demonstration. Dieses andere Princip ist der zu declarirende Wille des Gesetzgebers oder der Autorität. Vor Allem gilt diese Lösung betreffs des Aequiprobabilismus, insoweit eben so wenig die formale, als die materiale Wahrheit erkannt werden kann.

Zweitens: wird von dieser „Lösung durch ein externes Princip" abstrahirt, so ist zu sagen: die fundamentale Distinction zwischen der formalen und materialen Wahrheit und die Vorzüglichkeit jener vor dieser vorausgesetzt, bleibt die mir gebotene formale Wahrheit stets und aus-

nahmslos entscheidend, so lange die materiale fehlt. Der höchste noologische, naturrechtliche und moralische Satz: „veritas est inquirenda“ und die daran geknüpfte Verpflichtung: „secundum veritatem cognitam agendum est“ bleibt die unumstößliche Norm*). Diesen Fundamentalsatz destruirt der Probabilismus, schlägt somit der Vernunft und dem Gewissen geradezu verhöhnend in's Gesicht; untergräbt jegliche Moralität, deren Regel er verfälscht und hintansetzt; öffnet der moralischen Ausgelassenheit Thor und Thür. Er ist das scandalum scandalorum. Der Probabilismus kann sich nur halten, insoweit er sich (durch ein dialectisches Artificium vermittelst der principia reflexa) hinter dem Schleier eines verborgenen Probabilismus birgt**).

Drittens: Betreffs des Aequiprobabilismus ist (abgesehen von der allein durch das principium extrinsecum zu gebenden Lösung) zu sagen, daß in dem Falle, wo das Probablere (quoad me), also die formale Wahrheit so

---

*) Wo die g a n z e Wahrheit nicht erkannt werden kann, habe ich mich selbstredend nach dem erkannten T h e i l e der Wahrheit zu richten.

**) Aus §. 178 wird man leicht die Hauptdemonstration gegen den Probabilismus sich formiren, nämlich aus der Fassung des Casus selbst, welcher ist: ich, mein identisches Selbst, erkenne das Probablere nebst dem Probablen (ich brauche jenes also nicht erst zu suchen, nein ich habe das mir Probablere): trotzdem lasse ich als Probabilist das mir Probablere fahren und wähle das mir weniger Probable! (Das allein ist die richtige Fassung des Fragepunctes, und alles Andere ist Faselei außerhalb der Sache). Ich handele somit als Probabilist gegen Einsicht und Gewissen! —

wenig, als die materiale, nicht zu finden, die Klugheit es erfordert, das Sicherere zu wählen.

Durch diese Lösung ist beiden hier sich einfindenden Elementen, ;dem Contingenten und dem Nothwendigen, Rechnung getragen und die Mitte gehalten zwischen den beiden Extremen des Laxismus und Rigorismus. — Die vollständige Controverse und weitläufige Demonstration im eigenen Supplemente hierzu.

§. 180.

Zweiter Artikel.

Zustände (habitus).

Zu dem Vermögen, welches blos als solches zu sehr flexibel ist in Bezug auf seine verschiedenen Objecte, kann noch und muß noch eine Qualität hinzukommen, wodurch diese zu große Flexibilität bis zu gewissem Grade aufgehoben, wodurch also das Vermögen in seiner Actualität stabiler, beständiger, ja endlich unerschütterlich wird. Eine solche stabile Qualität, wodurch eine größere Uniformität der Thätigkeit nach einer gewissen, guten oder schlechten Richtung hin, erlangt wird, nennt man **habitus.** (Man sehe die herrliche philosophische Abhandlung über den **habitus** im Allgemeinen bei Thomas selbst: **Sa. th. 1. 2. q. 49—q. 54**). Er wird erlangt durch wiederholte, vielfache Setzung eines Actes (**habitus acquisitus**), oder eingeboren (**habitus innatus**), oder eingegossen (**habitus infusus**) durch übernatürliche Kraft. — Ein solcher **habitus** ist also das weitere innere Princip der Action. Er ist ein doppelter: ein tugendhafter und ein sündhafter.

§. 181.

Erste Frage: Die Tugend.

Das Wort „Tugend" (virtus) nehmen wir stricte für den habituellen Zustand, um den es sich hier handelt, während das lateinische virtus auch für die vis operativa genommen wird im allgemeineren Sinne, doch aber mit Rücksicht auf die stricte Bedeutung von einer stärkeren, also habituellen Potenz. „Respondeo dicendum, quod virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae, quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus, sicut potentiae naturales activae, et ideo hujusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per *habitus*... et ideo virtutes humanae habitus sunt" (1. 2. q. 55. a. 1). Diesem nach kann die Tugend (mit Aristoteles und Thomas und Augustinus) in folgende Definitionen gefaßt werden:

1) Virtus est ultimum potentiae. Das ist sowohl in subjectiver, als in objectiver Hinsicht richtig, wie aus dem gegebenen Texte von Thomas einleuchtet.

2) Virtus est dispositio perfecti ad optimum. Die „dispositio perfecti" ist die durch den habitus vervollkommnete Potenz; das „optimum" ist der Act, als Actualisirung der Potenz in actu secundo.

3) Virtus est habitus, qui bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. In dieser Definition wird die doppelte Relation der Tugend zum Subject einer Seits und zum Object anderer Seits hervorgehoben.

4) Virtus est habitus electivus in medio consistens, prout sapiens et prudens determinaverit. Diese Definition befaßt blos die sittlichen Tugenden, nicht die intellectuellen. Diese vier Definitionen sind von Aristoteles und Thomas rechtfertigt sie.

5) Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nemo male utitur. Diese berühmte Definition Augustin's (l. 2. de lib. arb. c. 18 et 19) rechtfertigt Thomas ebenfalls mit dem Bemerken, daß statt qualitas (welche das genus remotum ist) habitus (als genus proximum; denn der habitus ist ein species qualitatis) zu setzen wäre. Das „bona" scheidet aus von dem bösen Habitus; das „mentis" ist im weiteren Sinne zu nehmen für Intellect, Willen und Alles, was von dem sensitiven Affect durch jene Vermögen dirigibel ist; das „qua recte vivitur" gibt den Zweck der Tugend, der darin besteht, das moralische Leben recht und vollkommen zu machen; das „qua nemo mali utitur" scheidet aus von denjenigen Habitus oder Zuständen, welche zuweilen zum Guten, zuweilen zum schlechten dienen, (z. B. opinionis habitus)*).

*) Die Worte, welche Augustinus noch hinzusetzt: „quam Deus in nobis sine nobis operatur" beziehen sich auf die übernatürliche Tugend.

§. 182.

Vielheit.

Die Tugend ist die Vervollkommnung der Potenz Es kann aber eben so gut die intellectuelle Potenz vervollkommnet werden, als die wollende Potenz. Daher mit Recht die Eintheilung in intellectuelle und moralische Tugenden. Die moralische Tugenden sind also diejenigen, welche den Willen, also den Menschen in esse moris vervollkommnen. Die moralische Tugend ist aber in anderer Weise Tugend, als die intellectuelle. Jene ist vorzugsweise und schlechthin (simpliciter) Tugend, diese nur in einer gewissen Rücksicht (secundum quid). Es gibt nämlich einen Habitus doppelter Art: „dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum; uno modo, in quantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticae habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit, ut homo semper recte loquatur...; alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit, quod aliquis recte facultate utatur, sicut justitia non solum facit, quod homo sit promptae voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit, ut juste operatur; et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id, quod est in potentia, sed secundum id, quod est in actu, ideo ab hujusmodi (denen der zweiten Art) habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta quia est justus vel temperatus, et eadem ratio est de similibus. Et quia *virtus est, quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit*, hujusmodi habitus *sim-*

pliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate nec simpliciter faciunt bonum habentem; non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc, quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus aut bonus faber... Subjectum igitur habitus, qui *secundum quid* dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam speculativus absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus in 6. Ethic. c. 3. *scientiam, sapientiam* et *intellectum* et etiam *artem* ponit esse intellectuales virtutes. Subjectum vero habitus, qui *simpliciter* dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliqualiter sunt rationales, ad suos actus.. Et ideo, quod homo actu bene agat, contingit ex hoc, quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quae bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet, quod vel sit in ipsa voluntate vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota. Contingit autem, intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias; considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictae*) (1. 2. q. 56. a. 3). Daraus sieht

*) „Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei“ (l. c.). — „Intellectus vero practicus est subjectum prudentiae, quae est recta ratio agibilium“ (l. c.)

man, wie die wissenschaftlichen Bestrebungen einen moralischen Werth haben, moralische Tugenden werden können, nämlich insoweit sie vom sittlichen Willen, also aus sittlichen Motiven dirigirt werden; eben so der appetitus sensitivus wegen seiner Verbindung mit dem vernünftigen Theile, so daß der sensible Theil nach moralischer Regel, mit Ordnung und Maß und Ziel seine sensiblen Objecte begehrt. Nicht aber sind die äußeren körperlichen Glieder und Potenzen der Aufnahme der Tugend fähig. „Alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione in his, in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit (in 1. Polit. c. 3), quod *anima regit corpus despotico principatu i. e.* sicut dominus servum, et ideo totus motus corporis refertur ad animam, et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis (d. i. der sensitive Theil) non obediunt ad nutum rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant; unde in eodem libro (l. c.) Philosophus dicit, quod *ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico*, quo sc. reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam opportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum“ (1. 2. q. 56. a. 4. ad 3).

§. 183.

Fortsetzung.

Sämmtliche moralische Tugenden müssen zurückgeführt werden auf vier Species, weil nämlich ein specifisch

vierfaches Vermögen zur Vervollkommnung durch Tugend vorhanden und also das Subject für die Tugend ein vierfaches ist, und weiterhin, weil das moralische Object ein eben so vielfaches ist. Das vierfache Vermögen, wodurch wir der Sittenregel gemäß ein moralisches Leben führen, ist der intellectuelle Theil in seinem doppelten Vermögen: 1) die practische Vernunft; 2) der Wille und der sensitive Theil in seinem doppelten Vermögen; 3) das begehrende (conpuscibilis) im engeren Sinne und 4) das zürnende (irascibilis) Vermögen (cf. Psychologie). Der practischen Vernunft gehört die Klugheit (prudentia) an; dem Willen gehört die Gerechtigkeit (justitia) an*); dem concupisciblen Vermögen gehört die Mäßigkeit (temperantia) und dem irasciblen die Starkmuth (fortitudo). Von Seite des Objects betrachtet stellt sich ein vierfaches moralisches Object ein: das sittliche Gut in seiner eigentlichen Quelle ist das von der Vernunft **regulirte** Gut — diese Regulirung eignet der Klugheit; das sittliche Gut als **begehrt** eignet der Gerechtigkeit des Willens; das sittliche Gut als sensitiv erfasset und, wiederum als blos begehrenswerth schlechthin begehrt von dem concupisciblen Theile, eignet der Mäßigkeit, und als mit Schwierigkeiten für das Begehren behaftet eignet es der Starkmuth.

Auf diese vier Tugenden reduciren sich nun als auf die obersten Species eine große Menge von Unterarten

*) Der begehrende Wille bezieht sich entweder auf das eigene oder fremde Gut; für das auf sich selbst bezogene Begehren bedarf er keiner besonderen Tugend, weil er hier weder durch Defect, noch durch Exceß sündigt, als nur, insofern er deßhalb wieder das fremde Gut angreift.

unter jeder derselben, in denen jene vier Haupttugenden (Cardinaltugenden gewöhnlich genannt) als das vierfache Fundament in mannigfachster Weise wiederkehrt.

Nach diesen vier Cardinaltugenden ist ein sittlich vollkommener Mensch ein kluger*), gerechter, mäßiger und starkmüthiger**).

§. 184.

Eigenthümlichkeiten der sittlichen Tugenden.

Die beiden Eigenthümlichkeiten der sittlichen Tugend sind: 1) daß jede Tugend in der (goldenen) Mitte besteht; 2) daß die Tugend als solche und an sich keinen Misbrauch erleidet.

Sie besteht in der Mitte (sistit et consistit in medio) zwischen Defect und Exceß: denn sie besteht in der Uebereinstimmung (adaequatio) mit der Sittenregel. Jede Adäquation kann selbstverständlich entweder durch ein „zu wenig" oder durch ein „zu viel" fehlerhaft sein. Dieses „die Mitte halten" bezieht sich also auf das Object, nicht auf die Potenz und ihre Vervollkommnung. In letzterer Hinsicht haben wir ja die Tugend das „ultimum (also nicht medium) potentiae" genannt. Die Potenz soll ja auf das allervollkommenste ihr geregeltes Object erfassen, also sich nicht mit einer mittleren Erfassung begnügen. Hier liegt der Misbrauch, den man

---

*) Man verwechsele aber diese Klugheit nicht mit Schlauheit oder mit der prudentia carnalis.

**) Die Theologen lehren uns, daß eine höhere Vollkommenheit durch die „göttlichen Tugenden" erlangt wird.

von dem Satze: „virtus in medio“ macht, indem man ihn auf die Potenz selbst bezieht und sich mit einer mittelmäßigen Vollkommenheit zu begnügen entschuldigen will.

Die Regel: „virtus consistit in medio“ gilt von allen moralischen Tugenden, auch von denjenigen, bei denen das directe Object ein extremum ist (z. B. bei der magnanimitas, magnificentia, virginitas, paupertas voluntaria etc.); aber bei solchartigen Tugenden bezieht sich das „in medio“ nicht auf das directe Object, sondern auf die Umstände, unter denen das Object zu erfassen ist (z. B. ubi, quando, cur, quibus auxilius etc.).

Zweitens: die Tugend leidet als solche und an sich keinen Misbrauch. Das liegt in der Definition und in der Natur der Sache. Denn dazu ist ja gerade die Tugend ihrer eigensten Natur nach da, den rechten Gebrauch zu geben, wie oben gesagt. Jeder anscheinende Misbrauch (z. B. wenn Jemand stolz ist auf seine Tugend) besteht darin, daß diese misbrauchte Tugend wohl als Object (ut actionis objectum), nicht aber als Princip (actionis principium) genommen wird. Wer aber eines schlechten Zweckes wegen handelt, hat die Tugend schon ruinirt.

Das sind die beiden Eigenthümlichkeiten jeder einzelnen Tugend. Nimmt man alle Tugenden, so stellt sich die besondere Eigenthümlichkeit des innigen, wechselseitigen Zusammenhanges ein, indem nämlich alle Tugenden sich wechselseitig bedingen, unterstützen und schützen. Dieser Zusammenhang der Tugenden unter sich kann mit Recht als dritte Eigenthümlichkeit auch der einzelnen Tugend angegeben werden; und sie verdient gerade ganz besonders hervorgehoben zu werden wegen der ganz außerordentlichen Wichtigkeit, welche in diesem Connex

der Tugenden unter sich liegt für das moralische Leben und das Streben nach Vollkommenheit.

§. 185.

Zweite Frage: Das Laster oder die Bosheit.

Die Bezeichnung des der Tugend als **habitus** gegentheiligen schlechten Zustandes geschieht gewöhnlich durch das lateinische „**vitium**“ und man unterscheidet das **vitium** als **habitus** von dem **peccatum** als **actus**. Die deutsche Bezeichnung dieses habituellen Zustandes mit „Laster“, zum Unterschiede von Sünde als Act, ist gut und nicht gut, je nachdem man's nimmt. Wir bezeichnen sonst mit Laster eine große Sünde, aber besonders die sehr große Gewohnheitssünde, während wir die große Sünde als actuell „Verbrechen“ nennen. Jeder bilde sich die Terminologie nach Belieben. Zu ihrer Bildung beachte man, daß einer Seits die actuelle Sünde schlimmer ist, als der habituelle Zustand zur Sünde, daß aber anderer Seits der habituelle Zustand (insofern er die Wurzel zu vielen Sünden ist) wieder schlimmer ist, als die actuelle Sünde (1. 2. q. 71. a. 3). Die Begriffe von **peccatum, malitia** und **vitium** sind aber wohl zu unterscheiden. „**Tria inveniuntur opponi virtuti: quorum unum est *peccatum*, quod opponitur sibi ex parte ejus, ad quod virtus ordinatur** (nämlich zum Acte); **nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem, quod ad rationem virtutis consequitur, quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti *malitia*. Sed secundum id, quod directe est de ratione virtutis** (nämlich der **habi-**

lus), opponitur virtuti *vitium*. Vitium enim uniuscujusque rei esse videtur, quod non sit disposita, secundum quod convenit suae naturae" (1. 2. q. 71. a. 1).

Wie aus dem habituellen Zustande der Tugend die Acte der Tugenden hervorgehen, so gehen aus dem habituellen Zustande der Bosheit allerdings die Sünden hervor; denn es muß gegenüber der Definition von Tugend der gegentheilige habitus der Bosheit definirt werden als „mala qualitas mentis, qua male vivitur et nemo bene utitur", wie sich leicht aus dem Gegensatze ergiebt. Aber so richtig dieses in Bezug auf den secundären habitus, so unrichtig ist es in Bezug auf den primären habitus; es ist der habituelle boshafte Zustand das innere Princip der sündhaften Acte, wie der tugendhafte Zustand das innere Princip der tugendhaften Acte ist, nachdem einmal beider Seits der entsprechende habitus vorhanden ist und also nur von dem aus einem vorhandenen habitus hervorgehenden Acte die Rede ist. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn von dem primären habitus und dem primären Acte des Guten, wie des Bösen, die Rede ist. Zur Actualisirung des Guten oder zur Setzung der guten Acte kann allerdings primär ein habitus angeschaffen und angeboren sein; denn ein solcher angeschaffener guter habitus kann auch dann zugelassen werden als sehr vernünftig, wenn die Freiheit zu sündigen der Creatur belassen sein soll, weil ja mit dem habitus noch nicht die volle determinatio ad unum gesetzt ist. Aber zur Actualisirung des Bösen oder zur Setzung des bösen Actes kann unmöglich ein böser habitus angeschaffen (wohl aber, wenn er einmal vorhanden in dem Geschlechte, angeboren sein). Der Act des Guten, wie der Act des Bösen kann erfolgen aus der Potenz ohne

habitus, wenn wir anders die dispositio potentiae essentialis nicht verwechseln wollen mit der dispositio potentiae accidentalis sive integralis, wie solcher der habitus ist. Der tugendhafte Zustand ist der Natur **gemäß**, aber der boshafte Zustand ist **gegen** die Natur. „Vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc, quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae.. Unde opportet, quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc, quod est disposita contra id, quod convenit suae naturae; unde et de hoc unaquaeque res vituperatur; a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur... Sed considerandum est, quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id, quod est contra ordinem rationis, proprie est *contra naturam* hominis, in quantum est homo. Quod autem est secundum rationem, est *secundum naturam* hominis, in quantum est homo. *Bonum autem hominis est*, *secundum rationem esse*, *et malum hominis est*, *praeter rationem esse*... Unde virtus humana, quae hominem facit bonum et opus ipsius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi; vitium autem in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis“ (1. 2. q. 71. a. 2) und so Cicero: „virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus“ (Rhet. in l. 2. de invenit. in fine). Daher Augustinus: „a Deo habent omnes naturae, quod naturae sunt; et in tantum sunt vitiosae, in quantum ab ejus, qua factae sunt, arte discedunt“ (l. 3. de lib. arb. c. 6).

Das führt uns auf den

§. 186.

Ursprung und Wesen des Bösen

als in das eigentliche Labyrinth der Philosophen, in welches sie sich — nolentes volentes — versetzt fanden und in welchem sie sich nicht zurecht finden konnten und auch wohl nie würden zurecht gefunden haben, wenn nicht die Theologen oder wenigstens christliche Philosophen den Ariadne'ischen Faden gereicht hätten. Diese Controverse ist so alt und berühmt und berüchtigt, als die Philosophie selbst. Der h. Clemens erzählt uns, daß dieselbe zwischen dem Apostelfürsten Petrus und Simon Magus verhandelt sei. Simon fragte den Petrus: „Quid est peccatum? estne natura aliqua positiva, an vero solum privatio naturae?“ Und Petrus gab eine wahrhaft apostolische Antwort: „Non praecepit nobis Dominus, requirere naturam peccati, sed docere, quomodo fugiendum sit peccatum“! Fürwahr, dem magischen Fragesteller gegenüber eine sehr apostolische Antwort; und eben so allen neugierigen philosophischen Forschungen gegenüber, welche mehr wissen, als gut sein wollen. Denjenigen aber, denen es ernstlich und hauptsächlich darum zu thun ist, die Sünde nach des Apostels Geheiß zu meiden, kehrte dieselbe Frage wieder, um eben aus der gehörigen Antwort die Motive zur Meidung und Flucht zu entnehmen. Wer möchte das tadeln? Die Frage kehrte um so dringender wieder, je mehr es noth that, den manichäischen Irrthum der Annahme eines bösen Princips zu wiederlegen. Sie kehrte um so dringender und flehender wieder, je herrlichere Triumpfe hier

für die Theodicee zu ärndten sich boten und je tiefer hier das Fundament für die Anerkennung des creatürlichen Nichts zu legen ermöglicht wird. Die Frage kreuzigte also fort und fort die christlichen Philosophen und Theologen, zu denen wir uns mit Recht wenden, um die Lösung zu erfahren, da die nicht christlichen Philosophen uns im Stiche lassen. Doch auch hier ist die Controverse noch nicht gelöst, so sehr auch der erste Schritt zur Lösung sicher steht. Alle kommen darin überein, daß wesentlich mit dem Bösen ein Privation und Negation gesetzt ist, insofern das Wesen des Bösen im Allgemeinen betrachtet wird. Handelt es sich aber um den bösen Act in der Begehungssünde (peccatum commissionis), so entsteht wieder die feurigste Controverse über das eigentliche Wesen: ob nämlich das Wesen der Bosheit dieses positiven vitalen Actes in einer Privation besteht, mit der eine Position verbunden; oder ob das eigentliche Wesen in einer Position liegt, die eine Privation zur Folge hat. Ganz präcis gefaßt ist die Schwierigkeit diese: an ordo positivus ad objectum fundans privationem, vel potius an privatio fundata sit constitutivum formale mali moralis? und man beachte vor Allem, um die Frage zu verstehen, daß das constitutivum formale als die eigentliche Essenz im strictesten Sinne des Wortes verstanden wird. Die Privation kann nämlich zwar wesentlich mit einem Acte verbunden sein, aber doch in verschiedener Weise, entweder nämlich antecedenter, concomitanter und subsequenter. Da theilen sich die Ansichten. Je nachdem zuerst, also in intima radice, die Privation oder die Position gesetzt wird in dem Willensacte, je nachdem sagt man: „formale constitutivum peccati commissionis consistit in privativo“, oder aber:

„formale constitutivum peccati commissionis consistit in positivo". Das, was die Privativisten hauptsächlich bewog, ihrer Ansicht zu folgen, war: zu verhüten, daß Gott irgend wie Urheber der Sünde werde (da alles positiv Seiende gut ist und alles Gute nur von Gott ausgeht). Die Positivisten zeigten, daß diese Furcht ungegründet sei und urgirten die positive vitale Kraft des Willens. Die Controverse ist nicht blos außerhalb der Thomistischen Schule, sondern innerhalb derselben. Die größten Corryphäen der treuesten Anhänger des h. Thomas stehen sich gegenüber. Nie ist ein Streit mit solcher Gewandtheit und Schärfe geführt worden. Die meisterhaftesten Distinctionen und Gegendistinctionen werden uns auf beiden Seiten geboten, alles in treuester Anhänglichkeit an den Engel der Schule. Man staunt, man fürchtet, man bebt, man hofft, man schöpft Muth, man möchte jubeln; doch abermals: man wird niedergeschlagen, fast zerschmettert; und wiederum: man wird erhoben, gestärkt — und bleibt in dubio, gleichsam zwischen Himmel und Hölle schwebend. Nun wohl! das ist unser Verweilen auf dieser Erde! — Nichts aber ist trotzdem, ja gerade dadurch, fruchtbringender, als diese Controverse: das Geheimniß des Wesen der Sünde macht uns demüthig! Man studire also diese Controverse, aber mit jener demüthigen und heiligen Wißbegierde, wie sie dem wahrhaft Weisen allein ziemt. In den Controversen liegt ja überhaupt die eigentliche Goldgrube und Fundgrube der Wissenschaft. Wer die Controversen verachtet und wegschaffen will, ohne sie zu lösen, bringt den Tod in die Wissenschaft und Erschlaffung in's sittliche Leben*).

*) Die weitläufige Behandlung dieser hier besprochenen Controverse werde ich im „Supplementbande" geben.

§. 187.

Vielheit der Bosheit.

Die Multiplicität der Bosheit ergibt sich aus der Contrarietät gegen die entsprechenden Tugenden in ihrer zahlreichen Unter- und Ueberordnung. Begnügen wir uns, zu sagen, daß, wie der Tugendhafte ein kluger, gerechter, mäßiger und starkmüthiger Mann ist, so der Boshafte als ein unkluger, ungerechter, unmäßiger und zaghafter erscheint.

§. 188.

Lob der Tugend und Schande des Lasters.

Ohne viele Worte zu machen und ohne zu moralisiren, mögen die **Heiden** uns kurz ermuntern und abschrecken, was, da wir Christen sind, doppelt wirksam sein dürfte. „Virtus perfectio quaedam est“ (Aristoteles l. 7. Physic.). „Quod virtute comparatur, divinissimum esse videtur“ (derselbe l. c. c. 9.) „Virtutis studiosus homo, recte singula judicat“ (derselbe l. 1. Magn. Mor.). „Virtus est optimus habitus: quocirca operatio a virtute praestantissimum bonum est“ (derselbe l. 2. Ethic.). — „Neque enim divitiae sine virtute afferunt pulchritudinem possidenti, neque corporis vel pulchritudo vel robur, si in malo et ignavo homine habitaverint virtute destituto, illum decent, sed plane turpiori naevo indecora apparent“ (Platon in dial. Menex.). „Virtute caeteros antecellere eximia laus est“ (derselbe 5. de legib.). „Virtus sola extra omnem servitutis noxam est libera plane et servire nescia“ (derselbe 10. de Re-

publ.). — „Quis dubitat, quod in virtute divitiae sint? quoniam nulla possessio, nulla vis auri et argenti, pluris, quam virtus aestimanda est“ (Cicero, Parad. 6). „Nihil virtute amabilius, nihil, quod magis alliciat ad diligendum“ (derselbe de Amic.). „Virtus, virtus, inquam, et consiliat amicitias et conservat. In ea est enim convenientia rerum, in ea stabilitas, in ea constantia: quae quum se extulit et ostendit suum lumen et idem aspexit agnovitque in alio, ad id se admovet vicissimque accipit illud, quod in altero est, ex quo exardescit sive amor sive amicitia“ (derselbe de Amic. in fine). „Ea enim vita expetitur, quae sit animi corporisque expleta virtutibus, in eoque summum bonum poni necesse est, quando quidem id tale esse debet, ut rerum expetendarum sit extremum. Quo cognito dubitari non potest, quin quum ipsi homines sibi sint per se et sua sponte cari, partes quoque et corporis et animi et earum rerum, quae sunt in utriusque motu et statu, sua caritate colantur et per se ipsae appetantur. Quibus expositis facilis est conjectura, ea maxime esse expetenda ex nostris, quae plurimum habent dignitatis, ut optimae cujusque partis, quae per se expetatur, **virtus** sit expetenda maxime. Ita fiet, ut animi virtus corporis virtuti anteponatur animique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem propria virtutes appellantur multumque excellunt, propterea quod ex ratione gignuntur, qua nihil est in homine divinius“ (derselbe de fin. bon. et mal. c. 13). — „Conditio rerum eadem et hominum est. Navis bona dicitur, non quae pretiosis coloribus picta, nec cui argenteum aut aureum rostrum est, nec cujus tutela arbore celata est, nec quae opibus regiis pressa est; sed

stabilis, firma, et juncturis aquam excludentibus spissa, ad ferendum incursum maris solida, gubernaculo parens, velox et consentiens vento. Gladium bonum dicis, non cui deauratus balteus, nec cui vagina gemmis distinguitur; sed cui et ad feriendum subtilis acies, et mucro munimentum omne rupturus. Regula non quam formosa, sed quam recta sit, quaeretur. Ergo in homine quoque nihil ad rem pertinet, quantum aret, quantum foeneret, a quam multis salutetur, quam pretioso incumbat lecto, — **sed quam bonus sit:** bonus autem est, si ratio recta est. Haec vocabitur **virtus; hoc est honestum et unicum hominis bonum**" (Seneca, ep. 77). — „Malus nunquam sibi amicus: se namque semper oppugnat" (Aristot. l. 2. Magn. Moral.). „Homo malus millies plura mala, quam fera facere potest" (derselbe l. 2. Ethic.). „Anima de peccato commisso pudens consequitur a Deo veniam" (ders. l. 1. Theol.). „Qui sanabilibus quidem magnis peccatis obnoxii esse constiterint, et in reliqua vita egerint poenitentiam, in tartarum incident; postquam autem annum vel plus vel minus, ut purgentur, fuerint commorati, tum egrediuntur" (Platon in Phaed.). „Praeter culpam ac peccatum homini accidere nihil potest, quod sit horribile aut pertimescendum" (Cicero, ep. ad Mesc.). „Peccati dolor maximus est, et aeternus solius, cujus peccatum corrigi non potest" (ders. ep. ad Attic.). „Prima et maxima peccantium poena est, peccasse" (Seneca, ep. 97). „Initium est salutis notitia peccati" (ders. ep. 28). „Semper improbi secum pugnant ac dissident, aliaque volunt, alia concupiscunt: iis enim spretis ac rejectis, quae sibi bona esse opinantur, jucunda sequuntur, et quae damnosa sumunt. Propter

ignaviam autem ac disidiam ab iis agendis, quae sibi optima ducunt, longe se removent, et cum multa facinora admiserint, propter improbitatem vitae oderunt ac fugiunt, sibique violentas manus inferunt. Quaerunt quibuscum totos dies ducant, seipsos autem fugiunt: multa enim gravia atque horrenda recordantur; taliaque rursus, cum soli sunt, exspectant; tantisper autem, dum cum aliis sunt, obliviscuntur. Cum sit nihil in eis amabile, nihil illius amicabilis affectus, qui solet esse inter amicos, habent ad se ipsos. Neque enim secum una laetantur, neque una dolent; sed in eorum animo discordiae ac seditiones concitantur, quatenus altera pars animi propter improbitatem, quia a quibusdam reprimitur, dolet (der sensitive Theil), altera (der rationale) interdum laetatur: et huc trahit altera, illuc altera, animum quasi discerpentes. Quodsi fieri non possit, ut quis simul doleat et laetetur, at certe pravus, paulo post quod laetatus sit, dolore conficitur nolletque haec sibi voluptatem attulisse. Malos enim assidue actionum suarum poenitet. Non videtur igitur homo malus ne in se ipsum quidem amico esse animo, quia nihil habet amabile. Quod si ita affectum esse valde est miserum, acerrima contentione fugienda est improbitas operaque cuique danda, ut sit vir bonus“ (Aristotel. 9. Ethic. c. 4). Goldene Worte! —

Zweites Hauptstück.

Die äußeren Principien (principia extrinseca).

§. 189.

Erster Artikel: das Gesetz.

Die beiden externen Principien (wie die Bedeutung erklärt worden) sind das Gesetz und Gott selbst als prima causa. Unter dem „Gesetze" verstehen wir hier alle Gattungen desselben, also das menschliche, wie das göttliche, das weltliche, wie das geistliche, das positive, wie das natürliche und ewige Gesetz, vor Allem aber das **Naturgesetz**, welches nichts anderes ist als die Participation des ewigen Gesetzes (lex aeterna) in der Creatur („participatio legis aeternae" Th.). Alles hängt von dem Naturgesetze ab: nur durch dieses Naturgesetz haben alle anderen Gesetze verpflichtende Kraft. Denn durch's Naturgesetz bin ich verpflichtet, jeder rechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen und ihre rechtmäßigen Gesetze zu befolgen. Wehe, wenn kein Naturgesetz mehr anerkannt wird! Dann herrscht Unvernunft, Gewalt für Recht und Gesetz, Despotie, Unordnung: nicht blos das sociale Leben der Menschen unter sich ist destruirt, sondern auch das Band zwischen dem Menschen und Gott gelöst.

Wenn aus dem goldenen Tractate des englischen Lehrers über die Gesetze (Sa. th. 1. 2. q. 90—98 und weiter bis 109) vorerst auch nicht anders gelernt wird, als die „Definition von Gesetz" und die „Abhängigkeit

aller Gesetze vom Naturgesetz": so ist viel, sehr viel gewonnen für unsere annoch herrschende bodenlose Wissenschaft der Moral und Jurisprudenz und der darin eingeschlossenen Societätsphilosophie. Nicht wie die schlechten Rationalisten (die sich Rationalisten nennen können, weil sie die Vernunft zerstören: wie Scipio Africanus), schreien: „es herrsche die Vernunft ohne Gesetz!", sondern als gute Rationalisten rufen wir: „es herrsche die Vernunft durch das Gesetz!", nicht aber: „stet pro ratione voluntas!": denn wir sind vernünftige Wesen. Das Gesetz muß mit Thomas definirt werden als: „ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam habet communitatis, promulgata" (1. 2. q. 90. a. 4). Das Gesetz muß sein eine „ordinatio rationis"! Damit muß alle zügellose und unvernünftige Willkühr wegfallen. Recht und Gerechtigkeit soll herrschen: „sicut Augustinus dicit (in 1. de lib. arb. c. 5): *non videtur esse lex, quae justa non fuerit;* unde, in quantum habet de justitia, in tantum habet de virtute legis" (l. c. q. 95. a. 2). Das Richtscheit dieser Gerechtigkeit ist zwar zunächst die ratio humana: „in rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum, ex eo, quod est rectum secundum regulam rationis" (l. c.). Aber diese regula proxima hat ihre regula prima im Naturgesetze: „rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet (siehe die Lehre von den Principien der Moralität §. 49). „Unde omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio" (l. c.). Das ist die rechte Vernunft: die durch's Naturgesetz erleuchtete Vernunft, wie früher erklärt worden („signatum est super nos lu-

men vultus tui"). Die diese Erleuchtung gebenden höchsten Principien, als: bonum est faciendum; finis est attingendus; ordo est servandus sind über alle Corruption und Verdunkelung erhaben. Keine Subjectivität kann diese Objectivität entkräften und so das Weiße schwarz und das Schwarze weiß nennen wollen, als nur durch die verabscheuungswürdigste Frevelthat.

Das Gesetz bezieht sich auf das „bonum commune"! Inhaltschwere Worte für den Gesetzgeber, aber eben so lehrreiche Worte für den Untergebenen! Liegt dem ersteren ob, das bonum commune mit seinem Gesetze direct im Auge zu haben, so muß der Letztere es indirect wollen, insofern er sich bereitwillig alle den Inconvenienzen fügt, welche für einen Einzelnen durch das Gemeinwohl bedingt und unvermeidlich sein können. Bei Gott, dem weisesten und gütigsten und gerechtesten Gesetzgeber, ist nicht zu fürchten, daß irgendwie dem Einzelnen Unrecht geschehe, wie unerforschlich unserer schwachen Einsicht auch die göttlichen Anordnungen erscheinen mögen. „Optimum est, pati, quod emendare non possis, et Deum sine murmuratione comitare" (Seneca ep. 107).

Das Gesetz muß von dem „rechtmäßigen Gesetzgeber" ausgehen: wie oft immer es auch zweifelhaft sein mag, wer in menschlichen Dingen der rechtmäßige Gesetzgeber ist; das ist nie zweifelhaft, daß dem höchsten und immer und überall rechtmäßigen Gesetzgeber, Gott selbst, sich nichts entziehen kann, daß Alles von seinem Willen abhängt und nur mit seinem (positivem oder permissiven) Willen geschieht. Somit können und müssen wir Alles, was geschieht in dem ganzen All der geschöpflichen Dinge, finaliter als ein Gesetz fassen, das von Gottes Anordnung und Zulassung ausgeht. In diese universalste

Ordnung oder in diese universalste Gesetzesordnung sich demüthig und gefügig zu schicken, ist die höchste Weisheit und sittliche Vollkommenheit. „Fiat voluntas tua“!

§. 190.

Zweiter Artikel: Gott selbst als prima causa.

Das andere externe höchste und letzte Princip unserer Handlungen ist Gott selbst. Wir haben Gott als prima causa und primus motor hinreichend kennen gelernt bei der Lehre von der Freiheit. „Quia forma rei est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus: sequitur, quod Deus in omnibus intime operetur“ (Sa. th. p. 1. q. 105. a. 5). „Secundum autem utrumque statum (d. i. vor und nach dem sündhaften Zustande) natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcunque bonum sicut primo movente“ (Sa. th. 1. 2. q. 109. a. 1). „Liberum arbitrium hominis movetur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, sc. a Deo. ut etiam Philosophus probat“ (ibid. ad 1). Das ist das Resultat, welches in der Metaphysik als an seiner eigentlichen und universaleren Stelle weiter zur Sprache kommen wird. — So legt die Philosophie Zeugniß ab für die tiefe, herrliche, erhebende und über Alles kostbare Wahrheit, daß wir, wie wir in Gott sind, so auch in ihm leben und uns in ihm bewegen. —

§. 191.

Schluß.

Somit haben wir Gott als die causa finalis und causa efficiens alles Guten, aller Glückseligkeit kennen gelernt. Wir haben Ziel, Mittel und Quell der Moral in dem geheimnißvollen Kreislauf der Wahrheit und des Lebens eng sich schließen sehen. Wir sind zurückgekehrt zu dem, von dem wir den Ausgang genommen: ein und dasselbe höchste Gut ist Ziel und Quelle alles Guten. „Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus: nam, sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis opportet quod ordinentur omnes fines secundariorum agentium; quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones et per consequens ad suos fines. Unde sequitur, quod omnes secundariorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus. Voluntatis autem Ipsius nihil aliud finis est, quam sua bonitas, quae est Ipsemet. Omnia igitur, quaecunque sunt facta, vel ab ipso immediate, vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi: nam nihil esse potest, quod ab Ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem“ (Sa. c. Gent. l. 3. c. 17).

Wie alles Gute allein von Gott herkommt, so stammt alles Böse allein von der Creatur; das Böse ist die freie

Abwendung der Creatur von Gott dem wahren Ziele und die Hinwendung zu einem unwahren Ziele. „Peccatum, secundum quod in moralibus sumitur, habet rationem culpae, et provenit ex eo, quod voluntas deficit ad debito fine per hoc, quod in finem indebitum tendit. In Deo autem neque activum principium potest esse deficiens, eo quod ejus potentia est infinita; nec ejus voluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa ejus voluntas, quae est etiam ejus natura, est bonitas summa, quae est ultimus finis et prima regula omnium voluntatum: unde naturaliter ejus voluntas inhaeret summo bono nec potest ab eo deficere, sicut nec alicujus rei appetitus naturalis deficere potest, quin appetat suum bonum naturale. Sic ergo Deus causa peccati esse non potest eo quod ipse peccet. Similiter etiam non potest esse causa peccati eo, quod alios faciat peccare. Peccatum enim, prout nunc de peccato loquimur, consistit in aversione voluntatis creatae ab ultimo fine. Impossibile est autem, quod Deus faciat voluntatem alicujus ab ultimo fine averti, cum Ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, opportet, quod hoc habeant ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundum quod capere possunt. Unumquodque autem agens creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo ad seipsum attrahere, assimilando ea, vel per similitudinem formae, sicut cum calidum calefacit; vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per praeceptum alios movet ad finem, quem intendit. Est ergo hoc Deo conveniens, quod **Omnia** ad Seipsum convertat, et per consequens, quod **Nihil** avertat a Seipso. Ipse autem est Summum Bonum.

Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono, in qua ratio culpae consistit, prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est ergo, quod Deus sit causa peccati“ (Q. disp. de Malo, q. 3. a. 1).

Gott läßt die Sünde zu, obschon er sie hindern könnte, wenn er wollte; aber er sündigt nicht durch diese Zulassung, weil nur dann das Geschehenlassen sündhaft ist, wenn Einer zur Verhinderung verpflichtet ist. Zur Verhinderung der Sünde ist Gott nicht verpflichtet, weil Er Selbst Niemanden, wohl aber Alles Ihm verpflichtet ist („Deus nemini aliquid debet, magis Omnia ipsi debent“ Th.). Die Verschuldung ist die unsere und ganz allein unsere eigene. Sie ist um so größer, je sicherer und unwandelbarer die Principien sind, welche wir kennen gelernt zur Richtung und Leitung unserer Handlungen. O daß das Sündhafte, das Wandelbare vorüber! O daß das Unwandelbare gekommen! O daß die sterbliche Hülle abgestreift! O daß die gelöste und erlöste Seele sich schon einigte in vollkommener Unwandelbarkeit mit dem Unwandelbaren, in dem kein Schatten von Veränderung! O Ewigkeit! — o Ewigkeit! O Seligkeit! — o Seligkeit! O höchstes Gut, das Du die Güte selber bist, und Alles in Güte zu Dir ziehst! „Quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

Finis enim, ut dictum est cap. 93. se habet in appetitivis, sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret: unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae.

Non tamen qui errant circa principia, revocari possunt per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones: et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem: quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis, et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit: unde Philosophus dicit 1. Ethic. cap. 8. quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista, per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo, removeri possit, non poterit immutari voluntas ejus quantum ad desiderium finis illius. Hujusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quamdiu est anima corpori conjuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo, quod sic disponimur aliqua passione, quae cito transit; unde et desiderium finis de facili removetur, ut in contingentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicujus boni, vel mali per aliquem habitum; et ista dispositio non de facili tollitur: unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet, et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic igitur manifestum est, quod dispositione manente, qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur: unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore

separata: dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est, ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu, ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas, vel malitia voluntatis: quia bona, quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult, male autem, quaecumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eumdem ultimum finem.

Ex quo apparet, quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum, quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio, quod immobili voluntate desideramus beatitudinem, et miseriam fugimus in communi: ita non erit contrarium libero arbitrio, quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem: quia sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi: ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio, per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis. Substantiae autem separatae, scilicet Angeli, propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur, ultimae perfectioni, quam animae, quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animae; sed per species inditas

statim possunt in contemplationem veritatis pervenire: et ideo statim, quod debito fini, vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt.

Non est tamen aestimandum, quod animae, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverant: quia, ut supra cap. 86. dictum est, corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae; non autem animae immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseverabunt" (Sa. c. Gent. l. 4. c. 95). —

Documente

betreffend die kirchliche Approbation der Thomistischen Lehre betreffs der Freiheit.

Benedictus P. P. XIII.*)

a. 1724. d. 6. Nov.

Litterae in forma Brevis ad universos Fratres Ordinis Praedicatorum Professores adversus calumnias doctrinae Ss. Augustini et Thomae intentatas.

Dilectis filiis universis Fratribus O. P. P. Professoribus BENEDICTUS P. P. XIII.

DEMISSAS PRECES et aequissimas conquestiones vestras, quas dilectus filius Augustinus Pipia totius Ordinis Magister Generalis religiosae vitae exemplis ac doctrina prudentiaque commendatissimus, supplici libello ad Nos detulit, ea benignitate amplexi sumus, quam et vestra in catholicam religionem amplissima merita, et Nostra, quam dudum professi sumus, erga Ordinem Praedicatorum observantia filialis, Nostraeque demum humilitati impositum paternae caritatis et solicitudinis officium postulabant. Quod igitur aegre admodum, ut par est, molesteque feratis, erroribus a fel. rec. Clemente P. P. XI. Praedecessore Nostro per Constitutionem, quae incipit „„Unigenitus Dei Filius"", saluberrimo et sapientissimo judicio rejectis damnatisque

*) Cf. Bullarium Luxemburgense.

Augustinianae et Angelicae doctrinae nomen obtendi indeque audere nonnullos Apostolicae autoritati ac vestrae existimationi detrahere, quod ipsa vestrarum sententiarum capita ejus Constitutionis censuris notisque inusta esse calumnientur: justam animorum vestrorum offensionem laudi damus, qua nimirum vos germanos s. Thomae discipulos maxime probastis. Magisterio enim tanti Doctoris imbutos nihil decet magis, quam ut in addictissima huic sanctae Sedi fide obedientiaque praecipuum studiorum suorum fructum et laudem collocent et absonas refragantesque Apostolicis Decretis opiniones non avereantur modo, sed per arma etiam lucis et veritatis dissipent et evertant. Tantum tamen abest, ut vicem vestram doleamus, ut vobis potius gratulemur, quod hac etiam in parte causa vestra ab hujus s. Sedis rationibus sejuncta esse non potuerit; quodque alienae prorsus calumniosaeque interpretationes ad constandam memoratae Constitutioni invidiam temere excogitatae ad injuriam quoque vestri nominis redundarint. Caeterum non adeo vobis erat aut dolendum aut mirandum, quod, cum ipsis et Apostolicis definitionibus pro impotenti obfirmatoque partium studio passim vis afferatur, hac eadem contentionis pervicaciaeque licentia Angelicam doctrinam attentare non dubitaverit. Illud potius jure mirandum, quod tam praepostero consilio in hac causa locus esse potuerit, ubi s. Thomae exploratissimis sententiis damnati errores disertissime confutantur, quandoquidem omnipotentis Dei providentia factum est*), ut Angelici Doctoris vi ac veritate doctrinae non solum innumerae, quae vel

*) Pius V. in Bulla: Mirabilis Deus 1567.

ipsius aetate vel antea grassatae sunt, sed multae etiam deinceps exortae sunt haereses, confusae et convictae dissiparentur. **Magno igitur animo contemnite, dilecti filii, calumnias intentatas sententiis vestris, de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab sanctis Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse, et verbo Dei summorumque Pontificum et Conciliorum Decretis et Patrum Dictis consonas esse, schola vestra commendabili studio gloriatur.** Cum igitur bonis et rectis corde satis constet ipsique calumniatores, nisi dolum loqui velint, satis perspiciant ss. Augustini et Thomae*) **inconcussa tutissimaque dogmata** nullis prorsus antedictae Constitutionis censuris esse perstricta, ne quis in posterum eo nomine calumnias struere et dissensiones serere audeat, sub Canonicis poenis districte inhibemus. Pergite porro Doctoris vestri opera sole clariora **sine ullo prorsus errore****) conscripta, quibus Ecclesiam Christi mira eruditione clarificavit***), inoffenso pede decurrere ac per certissimam illam****) christianae doctrinae regulam sacrosanctae religionis veritatem incorruptae-

---

*) Alexander VII. in Brevi incipiente: Litteras 1660.

**) Clemens VIII. in Brevi: Dilecti Filii 1603.

***) In Collecta festi.

****) Pius V. in Bulla ut supra.

que disciplinae sanctitatem tueri ac vindicare. Haec sunt enim, dilecti filii, quae Praedecessores Nostri de s. Thomae doctrina senserunt et praedicarunt, quaeque Nos non modo ad curarum vestrarum lenimentum, sed ad animi quoque Nostri solatium libentissime usurpamus et praeconio Apostolicae vocis efferimus. Inclytus enim Ordo iste, cui nomen dedimus, et quem expresse, Domino miserante, professi sumus, eodem Angelicae doctrinae lacte Nos aluit ac, licet impari institutionis fructu, ad gerendam Ecclesiarum sollicitudinem eduxit, ut privato etiam diuturnoque colendarum artium *experimento ediscere potuerimus*, *quod ex Apostolatus specula per hasce Litteras annuntiamus.* Deum interea, qui pacem et veritatem deligendam praecipit, supplices rogate, ut sincero Angelici Doctoris studio omnes in simplicitate cordis nitantur, quae ille docuit, intellectu conspicere, atque in unitate spiritus et charitate fraternitatis, quae ille egit, imitatione complere. Ac vobis, dilecti filii, Apostolicam benedictionem peramanter impertimur. Datum Romae apud s. Mariam Majorem sub annulo Piscatoris die 6. Nov. 1724. Pontificatus Nostri primo. —

Carolus Episcopus Emissenus.

Benedictus P. P. XIII.

Ex Brevi: „*Pretiosus* in conspectu Domini, inclytus F. F. Praedicatorum ordo."

a. 1727. d. 26. Maj.

...... §. 30. Quum autem silere Nos minime deceat de doctrina Angelici Doctoris s. Thomae Aquinatis, cui ipsemet Ordo salubriter insistit, ignoramus plane, quibus illam laudibus pro magnis suis in Ecclesiam meritis extollamus. Satius ergo ad absolutum illius praeconium putamus, commemorare, ipsam ex Salvatoris crucifixi ore, sicut pie testatur historia, fuisseprobatam, et constanti Summorum Pontificum testimonio orthodoxis commendatam populis. Hoc potissimum suis Constitutionibus et Litteris Apostolicis praestitere Johannes vulgo XXII. in Const. 20, cujus initium: „Redemptionem misit" 15. cal. Aug. a. Dom. 1323; Clemens VI. const. „In ordine" 8. idus Febr. 1344; Urbanus V. in Diplomatibus: „Copiosus" et „Laudabilis" dat. 10. cal. Iul. et pridie cal. Sept. 1368; s. Pius V.: „Mirabilis Deus" 3. idus April. 1567; Sixtus V.: „Triumphantis" pridie id. Mart. 1588; Clemens VIII.: „In quo Nos" et: „Quantum prodesse" 22. Nov. 1603; et „Sicut Angeli"; Paulus V.: „Splendidissimi" 17. Dec. 1607; et Alexander VII.: „Litteras" 7. Aug. 1660. Aequum vero erat, ut Angelica doctrina tanti Doctoris non vulgaribus efferreretur encomiis, quae Solis instar mundum universum illustrans uberrima Christianae Ecclesiae bona peperit paritque in dies singulos multiplici fructu, Supremo Apostolicae Sedis Magisterio adversus quos-

cunque veteres ac recentes errores, quos revincit, fidelissime famulans. Eadem Nos quoque *diuturnis atque assiduis fere experimentis probe noscentes* per alias peculiares Nostras Litteras incipientes **„Demissas preces"** dat. 6 Nov. 1724 calumnias ejusdem Angelici Doctoris et s. Augustini doctrinae temere irrogatas retudimus, et, prout rei gravitas exposcebat, autoritatis Nostrae praesidio eliminavimus. *Luculentius vero aestimationis argumentum in ipsam s. Thomae doctrinam nunc edituri*, quo magis magisque Praedicatorum Ordo caeterique Orthodoxi ac veri ipsius Sectatores ad illius sinceram et tutam professionem inflammentur, praedictas omnes et singulas Decessorum Nostrorum Constitutiones, Litteras seu, ut vocant, Brevia, nec non omnia et singula in eis contenta, Suprema, qua fungimur, autoritate, motu, scientia et deliberatione praemissis comprobamus, et rurus, quatenus opus fuerit, cum ipsismet editis nuper a Nobis Litteris innovamus. Ut autem turbulenti ac pertinaces tranquillitatis Ecclesiae Catholicae perturbatores desinant **orthodoxam s. Thomae doctrinam** calumniari, ac ne deinceps praeposteris et a veritate alienis interpretationibus Apostolicas ipsas Litteras Nostras non sine aperta, ut accepimus, verbis Nostris ac etiam Decessorum Nostrorum irrogata vidolentia, tam Praedicatorum ordinem, quam alios veros illius asseclas et sectatores incessere audeant, Const. 98. quae incipit „Pastoralis officii" fel. rec. Clem. XI. omnibusque in ea contentis firmiter inhaerentes, **sub divini interminatione judicii iterumque sub canonicis poenis omnibus et singulis Christifidelibus mandamus, ne doctrinam memorati Doctoris ejusque in-**

signem in Ecclesia scholam, praesertim, ubi in eadem schola de divina gratia per se et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla meritorum praevisione agitur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant, ac veluti consentientem cum damnatis ab Apostolica Sede et signanter a Const. 64. d. fel. rec. Clem. XI. incipient.: „*Unigenitus*" Jansenii, Quesnelii et aliorum erroribus traducant, a quibus s. Thomas et vera schola Thomistica **quam longissime abest et abfuit,** universis tam antiquis, quam nunc Christi Ecclesiam vexantibus haeresibus et perniciosis assertis adversans. Damnamus item folia, theses et libros antehac typis impressos vel etiam, quod Deus avertat, imprimendos, in quibus ad procreandam seu fovendam doctrinae s. Thomae, Praedicatorum Ordini Aliisque genuinae Thomisticae doctrinae Asseclis invidiam, designatae atque damnatae a Nobis calumniae assertive renovantur, vel in aliam a germana praedictarum Nostrorum mente, honorifica atque faventia doctrinae Thomisticae verba fallacissime detorquentur, Deum veritatis et pacis enixe rogantes, ut ad majora gloriae suae incrementa creditus Nobis populus non minus tradita a tanto Magistro salutari doctrina, quam ipsius innocentium morum et illustrium virtutum imitatione proficiat"....

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Character	7
Object	10
Unterschied der Moral- und sogenannten Klugheitswissenschaft	20
Eigenthümlichkeiten der Moralwissenschaft	24
1. Ihre eigenthümliche Richtung	24
2. Ihre eigenthümliche Gewißheit	27
Eintheilung — Verhältniß zur Jurisprudenz	34
Der Moralwissenschaft erster Theil: Der Mensch als Einzelglied (monastica) oder: Die **Moral** im engeren Sinne . . .	45
Erster Haupttheil: Die Lehre vom Endzweck und höchsten Gut	53
Erste Abtheilung: Die Lehre vom Zweck im Allgemeinen	53
Art. 1. Wesensbestimmung	55
Eintheilung des Zweckes	59
Art. 2. Beweggrund im Zwecke	63
Art. 3. Bewegursache des Zweckes	72
Die Cirkelbewegung	77
Art. 4. Welche Wesen einen Zweck erstreben .	84
Das Wollen Gottes	86
Die verschiedene Weise, wie die Geschöpfe das Ziel erstreben	91
Der Zufall (casus, fortuna, fatum)	96
Vom Fatum	99
Casus, fortuna	105
Zweite Abtheilung: Die Lehre vom Guten	107
Art. 1. Wesensbestimmung	107
Correlativ: vom Malum (Schlechten) . .	119

Seite

Malum non consumit bonum; malum culpae, malum poenae 123
Ursache des Malum 127
Ob Gott die Ursache des Malum 132
Vom summum malum . . . 134
Summarische Recapitulation; Fixirung des Satzes: omne agens agit propter bonum . 138
Fortsetzung — Hebung von Schwierigkeiten 149
Art. 2. Mannigfaltigkeit oder Eintheilung des Begriffs „gut" 158
Ebenso des Begriffs „böse" . . . 167
Schlußfassung — Oberstes Moralprincip 168
Dritte Abtheilung: vom Zwecke und Gute als wirklichen Objecte und im Speciellen . . 171
Art. 1. Von der beatitudo materialis
Fixirung des Fragepunctes . . . 175
Feststellung des Begriffs 177
Einheit des höchsten Gutes und letzten Zieles 181
Unterschied der Begriffe: „concret-formal" und „abstract-formal" . . 194
Welches das höchste Gut ist . . . 197
Princip der **Moral**; Rectificirung der Terminologie von Ideal- und Realprincip 209
Princip der **Moralität** 215
Begriff der Verpflichtung 228
Das peccatum philosophicum . . 234
Art. 2. Von der beatitudo formalis . . . 238
Frage 1. Wesenheit; in welchem Vermögen sich die formale Glückseligkeit findet 240
Das Wesen der Glückseligkeit

Seite

liegt in einer Operation des Intellects 245
Und zwar in dem intell. speculativus 248
Die unvollkommene Glückseligkeit 251
Ob die natürliche Glückseligkeit im Erkennen der göttlichen Wesenheit bestehe 256
Schlußfassung über die natürliche Glückseligkeit 271
Die Stellung des Willens zur Glückseligkeit 273
Verhältniß von Wille und Intellect 278
Superiorität des Intellects . 282
Der Wille in seiner doppelten Function 289
Das Accidentale in der Glückseligkeit (Auferstehung des Leibes) 291

Frage 2. Wann die Erlangung der Glückseligkeit zu verwirklichen (ob in diesem Leben)? 298

Zweiter Haupttheil: Die Lehre von den Mitteln zum Endzweck oder: von den menschlichen Handlungen 304

(I. Der allgemeine Theil).

Erste Abtheilung: Von den Handlungen als solchen.

Erstes Hauptstück: Von den dem Menschen rein eigenthümlichen Handlungen 307

Art. 1. Die Handlung als **physische** 307

A. Im Allgemeinen.

Frage 1. Die Lehre von der Freiheit . . 308
Vorbereitung zur Grundlage: Unterscheidung äquivoker Begriffe 317

Seite

Zweite Vorbereitung zur Grundlage: Unterscheidung verschiedener Arten von Freiheit . . . 328
Grundlage: I. Indifferenz von Seite des Subjects oder des Vermögens 333
Grundlage: II. Indifferenz von Seite des Objects 344
Zusammenfassung 352
Unumgängliche Nothwendigkeit einer Indifferenz 353
Die Indifferenz des Intellects schließt jegliche Nöthigung des Willens absolut aus 373
Speciellere Fassung der erforderlichen Indifferenz 380
Unterarten der Indifferenz und Benennung derselben 384
Der Begriff „Mitwirkung" . 390
Zusammenhang der jedesmaligen Indifferenz und der entsprechenden Mitwirkung 398

I. Die **potentiale** Indifferenz und ihre mechanische Mitwirkung 399
Schwierigkeiten 411
Schluß; und Uebergang zur Thomistischen Lehre 440

II. Die **actuale** und die dynamische Mitwirkung 445
Der Sensus compositus und divisus 447
Der Calvinistische sensus compositus und divisus 454
Application der erklärten Distinction 458
Beweis aus Thomas:
1. Die causa prima 462
Moralische und physische Be-

Seite
wegung 467
Cooperation und Prämotion des Influxes 477
2. Die causa secunda . . . 503
Die erste Erklärung (die practische) 518
Schwierigkeiten 526
Die zweite Antwort oder Erklärung (die speculative) . . 529
Distincte Definition der Freiheit.
I. Die Thomistische Definition . . 557
Der erste Theil der Definition . 559
Der zweite Theil der Definition 563
II. Die Antithomistische Definition . 567
Vier Regeln zum Verständnisse des Thomas 573
Schluß der Lehre über die Freiheit 575
Frage 2. Die Lehre von den Umständen 580
B. Im Speciellen 585
Frage 1. Der Organismus der Acte . 588
a. Erster Organismus . . 590
b. Zweiter Organismus . 593
Frage 2. Die einzelnen Acte selbst . . 595
a. Die actus eliciti . . . 597
b. Die actus imperati . . 623
Art. 2. Die Handlung als **moralische** . . . 637
Frage 1. Die Moralität im Allgemeinen 638
Frage 2. Die Moralität im Speciellen (Güte — Schlechtigkeit — Indifferenz) 682
Principien der **speciellen** Moralität 686
Die Handlung in ihrer **totalen** Güte 691
Principien der **totalen** Moralität 696

Seite

Die vierfache Güte 698

Frage 3. Innere und äußere Handlung; Erfolg 698

Der innere Act 700

Principien dieser Güte . . . 702

Man darf nie gegen seine Einsicht handeln 703

Conformität unseres Willens mit dem göttlichen 704

Ob der Zweck die Mittel heilige 707

Art. 3. Eigenthümlichkeiten der moral. Handlung 713

Frage 1. Sündhaftigk. u. Tugendhaftigk. 713

Frage 2. Lob und Tadel 713

Frage 3. Verdienst und Misverdienst (Imputationstheorie) 713

Zweites Hauptstück: Von den sensitiven Bewegungen (passiones) oder von den dem Menschen und Thiere gemeinschaftlichen Thätigkeiten 714

Zweite Abtheilung: Von den Principien der menschlichen Handlungen 716

Erstes Hauptstück: principia intrinseca 717

Art. 1. Vermögen; Gewissen 718

Der Probabilismus 725

Art. 2. Zustände (habitus) 731

Frage 1. Tugend 732

Frage 2. Laster 739

Zweites Hauptstück: principia extrinseca 750

Art. 1. Das Gesetz 750

Art. 2. Die causa prima oder Gott 753

(II. Der specielle Theil: s. Supplement). .

Documente 760

Druckfehler. S. 790, Z. 14 v. o. lies: „Probabiliorismus“ statt „Probabilismus“.

Nasse'sche Buchdruckerei in Soest.

Plassmann, Hermann Ernst,

Die Schule des h. Thomas von Aquino zur genaueren Kenntnißnahme und weiteren Fortführung für Deutschland neu eröffnet

Bd.: 4

Soest 1857